中国知识分子十论

许纪霖/著

名家专题精讲

/知识分子死亡了吗？

/公共知识分子如何可能

/二十世纪中国的六代知识分子

/瓷器店中的猛牛

/紧张而丰富的心灵

復旦大學出版社
www.fudanpress.com.cn

中国知识分子十论

许纪霖/著

名家专题精讲

/知识分子死亡了吗？

/公共知识分子如何可能

/二十世纪中国的六代知识分子

/瓷器店中的猛牛

/紧张而丰富的心灵

復旦大學出版社
www.fudanpress.com.cn

图书在版编目(CIP)数据

中国知识分子十论/许纪霖著.—上海:复旦大学出版社,2003.10
(名家专题精讲)
ISBN 7-309-03678-6

Ⅰ.中… Ⅱ.许… Ⅲ.知识分子-研究-中国-现代 Ⅳ.D663.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第052595号

中国知识分子十论

许纪霖 著

出版发行 复旦大学出版社
上海市国权路579号 邮编200433
86-21-65118853(发行部) 86-21-65109143(邮购)
fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com

责任编辑 孙 晶
装帧设计 周 进
总 编 辑 高若海
出 品 人 贺圣遂

印　　刷 浙江临安市曙光印务有限公司
开　　本 890×1240 1/32
印　　张 8.25 插页 2
字　　数 213千
版　　次 2003年10月第一版 2003年10月第一次印刷
印　　数 1—6 000

书　　号 ISBN 7-309-03678-6/G·499
定　　价 12.80元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社发行部调换。

自 序

很多学者的学术道路都是自己选择的，但对我来说，从事知识分子的研究却纯属偶然，不是我选择了命运，而是命运选择了我。我中学毕业后就下乡，在上海城郊的农场一呆就是三年。乡下的生活虽然枯燥，却给我一个很好的读书机会。在乡下的三年里，我负责管理单位的图书室，看了不少书。1977 年国家恢复高考，我高兴死了，赶快报名参加。复习的时候也是从从容容的，后来接到华东师范大学的通知书，成为了恢复高考后第一届大学生。

为什么要考文科呢？实际上，我的理科成绩也不错，考试时数学还是满分。但我对文科却有一种偏爱。我很喜欢文学，和那个时代的很多年轻人一样，对文学十分感兴趣，作家在那个时代是人类灵魂的工程师，当时很想从事文学创作。在填报志愿的时候，上海的文科生只有两个大学可以选择：复旦大学和上海师范大学（那个时候华东师大和上海师大合在一起，我们进校后分开了）。我填报的志愿都是与新闻、中文、历史有关，但偏偏被华东师范大学政治教育系录取了，这是让我感到美中不足的地方。我在大学的时候并不知道自己该学什么，兴趣很广泛，很难说有一个明确的专业方向。大学三年级的时候选择专业，有三个方向可供选择：哲学、经济和政治。我选择了政治

专业。大学毕业论文做的是关于苏联改革的研究。但在毕业留校后,组织上分配我到中共党史教研室,与陈竹筠老师一起从事中国民主党派史研究。我从事的第一个研究就是《黄炎培传》,接下来又做了一个《沈钧儒传》。我的研究生涯是从中国民主党派研究开始的。

一般民主党派研究专家都把民主党派作为一个政党史来研究。但我这个人常常想法比较特别,我喜欢文学,因为文学更多地涉及人的心灵和人性。别人从民主党派历史中看到的是政治,我发现的却是中国知识分子的心路历程。民主党派特别是中国民主同盟,它的成员大部分是知识分子,尤其是自由主义知识分子。我从事知识分子的研究纯属偶然,完全是兴趣的导引。我的最早的两篇有关知识分子的文章,都是在1987年发表,一篇是《中国知识分子群体人格的历史探索》,刊登在《走向未来》杂志第一期,另外一篇是《从中国的〈忏悔录〉看知识分子的心态人格》,发表在《读书》杂志第一期。前一篇文章我考察了古代的知识分子到现代知识分子人格的历史演变。后一篇文章我是从民国初年的著名记者黄远生写的《忏悔录》来看中国知识分子"灵与肉"之间的冲突。从此一发不可收拾,从1987到1989年连续发表了数篇关于中国知识分子的系列研究文章。这些文章在当时的"文化热"受到了普遍的关注,《新华文摘》在一年时间里三次转载。我几乎是一夜暴得大名,完全是我最初意想不到的。我一开始做这些研究没有任何功利的想法,只是出自内心的问题关怀和热情驱使。

这些文章为什么引起如此大的反响?现在回过头分

析,应该有两方面的原因。我是一个很幸运的人,在20世纪80年代中期,中国思想界恰恰出现了“文化热”,现在被称为“新启蒙运动”。它的主题与“五四”新文化运动一样,所关心的是为什么中国的现代化屡受曲折?问题究竟在哪里?当时的知识分子觉得,很重要的一个原因是文化,是中国的传统文化阻碍了现代化的发展。因此,“文化热”的主题就是用西方文化来批评中国传统文化。反思传统文化,同时也反思文化的主体——知识分子本身。我的文章之所以能够引起强烈反响,与当时中国思想界这个热点有关系,所以这里面有一些幸运的成分。当然,这也与我的思想比较敏锐有关。我并不是一个仅仅满足于专业兴趣的人,对于当下思潮的变迁常常有一些观察和思考,从中发现一些问题,并将当下的问题意识转化到历史研究中去,我提出的一个核心观点是:中国知识分子总体上说缺乏独立人格,这成为中国现代化的障碍之一,也是中国文化的缺陷之一。这是我当年提倡的一个中心理念,它在当时的中国思想界引起了普遍的反响。

这是我学术生涯的第一段,是我学术研究的起步,主要以知识分子研究为中心,涉及中西文化的比较研究。我研究生读的是中国近现代政治思想史专业,思想史于是就成为我的第二个研究方向,它与知识分子研究又是交织在一起,或者说,我是从思想史的角度切入知识分子的研究。这一段的研究可以说是激情式的,提出了一些敏锐的时代问题,但没有把理念流于空洞的口号,而是把它放到中国知识分子的心态史里面加以展开,用历史的经验来论证。敏锐的思想离不开扎实的史料,我对“五四”以后知识分

子史料还是比较熟悉的。从1982年留校到1987年出山，我闭门苦读了五年现代中国知识分子的史料，至今还很感谢华东师大有那么好的一个图书馆。不过，现在回过头来看，当时的我也有80年代“文化热”中许多启蒙者的普遍毛病，也就是说在研究背后有一个基本的理论预设：将传统和现代作为两个对立的因素，用这种二元思维的方式来加以比较，得出的结论就是中国的传统，都是负面的；而凡是西方的，都是现代、都是好的。这里面有一个很强的价值褒贬取向。这是当时的学术风气使然，我也受到了这样一种二元思维的影响。后来到90年代，我开始对这个二元思维进行反思。

当时我写作落笔很快，约稿不断。但是到1988年底到1989年初，在最风光的时候，我突然觉得有一种前所未有的危机感。那个时候，我自身的学术积累是很有限的，从1982年到1987年不过五年时间，而在1987年到1989年连续发表了近十篇文章，而且还写了一本书，就是我的处女作：《无穷的困惑：近代中国两个知识者的历史生涯》。这些把我所有的积累给耗尽了。虽然各种各样的约稿不断，但我有很强的危机感，觉得自己在重复自己，没有突破。我发现我对传统文化和西方文化缺乏深入的理解，很想停下来，到国外充实一下，以此摆脱这种约稿不断的困境，进行第二次学术积累。

1989年夏天以后，中国发生了很大的变化。90年代初期，中国思想界一度归入了沉寂，一些人转行了，另一些人自暴自弃。那个时候学术界没有什么活动，就像一个很热闹的舞台，戏演到高潮，突然中断了一样，一下子整个舞

台空空荡荡,整个心灵是空虚的,寂寞、失落。在那段沉寂的岁月里,大家被迫退而结网,开始冷静的反思。由于我对读书很感兴趣,而在前两年忙于写文章,几乎没有读书的机会,90年代初那个环境刚好给了我第二个读书的机会。80年代,在研究知识分子独立人格的时候,除了借助我比较熟悉的文化学和思想史知识之外,用得较多是心理学的分析方法。80年代"文化热"的时候,心理学是很热的,我当时读了许多西方心理学的著作,能找到的翻译本都读了。所以80年代我的文章中有大量的心理学的痕迹,从心理分析的角度研究知识分子的心态人格。但了解多了,我慢慢发现心理学只是一门行为科学,它所能达到的层次是很浅的,许多问题是无法用心理学来回答的。所以我觉得要拓展知识背景,从两个方面来努力:一个是把知识分子置于现代化的变迁里面来加以考察,另外就是从哲学宗教的角度来分析中国知识分子。

关于知识分子与现代化的变迁,涉及现代化理论。现代化理论从80年代末开始慢慢影响到中国知识界。当时我觉得,要理解中国知识分子,必须对整个中国现代性的变迁有一个宏观的理解。当专业研究到一定阶段无法再深入地时候,我通常会暂时退出来,从更大的空间,从一个新的角度,重新来审视这个问题。退一步海阔天空。于是我在90年代初暂时告别了知识分子研究。当时我碰到了学林出版社的陈达凯先生。他是我华东师大的校友,我们两个有一个共同的想法,觉得中国近现代史像文学史一样面临着重写的问题。过去对中国近现代史的理解都是用所谓三个革命高潮,或反帝反封建的思路。而我们当时认

为,鸦片战争以来,中国的变迁都是围绕着现代化这一主题来展开的,这是中国近现代史的轴心问题。但在当时的环境下,我们不能说要重写中国近现代史,所以决定编一部《中国现代化史》,以现代化作为核心,重新叙述这段历史。它涉及政治、经济、文化、社会各个方面。这样全面的研究,显然不是我们个人所能完成。当时我们很欣赏剑桥史的编撰方式,由主编设计一个整体架构,然后每一章、每一个专题都聘请当时学术界比较有影响的学者分头撰写,形成一个既有联系、又相对独立的叙述体系。我们决定也采取这种方式。从1990年开始筹备,在全国范围里面,特别是从北京请了二十多个思想有突破、也有一定学术积累的中青年学者。这些学者大部分是做历史研究的,也有经济学、社会学的学者。在90年代初很沉寂的环境下,本来大家都有一种彷徨的感觉,而现在突然有了一个共同的事业,找到了一个兴奋点。这本书我们进行得很顺利,1993年初稿完成以后,1995年在上海三联书店出版。这本书的特色在于它是国内第一本从现代化变迁的角度系统地研究中国近现代史的著作。不过,我们并不迷信现代化理论,虽然用了一些现代化的分析理念,但是我们在写这本书的时候,已经对现代化理论的偏颇有所反思。现代化模式是60年代从美国开始的,它有一个基本的假设,认为全球的现代化模式大同小异,后发展国家的问题在于如何从传统过渡到现代。到80年代,国外对现代化模式已经有许多批评,当时有一本书对我们影响很大,就是柯文教授的《在中国发现历史》。柯文批评了当时流行的两种模式:费正清的冲击/反应论和列文森的传统/现代论,在他

看来,这两种模式至少都抹煞了中国历史本身现代性发生的内在渊源。我在撰写导论的时候,特别分析了中国现代化虽然受到了西方挑战的影响,但明代以来中国社会、经济、思想文化的变化构成了近代中国变迁的内在渊源,恰恰是这些内在联系回应了外来的冲击,所以才使得晚清以后中国所发生的变化,具有某种与西方不一样的独特性质。为了表达中国现代化的这一内在起源,我们没有将中国现代化发生的时间定在通常的1840年,而是取了一个很模糊的时间1800年。并不是说1800年这一年真正发生过什么事,而是意味着中国现代化的发生是一个长期的历史演变过程。当时我们已注意到这个问题,并通过导论表达出来,对现代化理论既有吸取,又有反思。这是这本书的一个特色。现在看来,《中国现代化史》搞得比较匆忙,有一些不足的地方。比如说,我们已意识到现代化有中国历史的内在渊源,并在我们的总体理念中表达出来,但是没有把这样一种总体理念贯彻到我们的具体研究中去。另外就是我们主要还是从政治、经济、文化三个块面来做研究,由于当时社会史的研究比较薄弱,所以社会变迁的层面几乎没有涉及,这是一个很大的缺憾。第三就是我们对国外的同类研究涉猎的还不够。在1998年的时候,我们想做一个修订版,同时编第二卷(1949—1978年),第二卷的整体框架都已设计好,人选也都选定。但是这个工作后来无法完成,主要是因为我们选择的作者可能都太优秀了,也太忙了。

对中国现代化的研究,为我研究中国知识分子提供了一个更为广阔的舞台,不再是就事论事地看知识分子,而

是获得了一个深厚的背景。我觉得专业的研究应该是间断性的，到一定阶段后应该跳出来，做一些背景性的研究，然后再回过头来，你会觉得又上了一个台阶、达到一个新的境界。这也是我自己研究的一个习惯，每当某一个问题的思考陷入困境的话，我就会把这个问题扔掉，阅读一些相关性的书，最后往往“柳暗花明”，找到了重新思考这个问题的途径。

另一方面，在90年代，我也读了相当多的哲学著作。这是因为我在研究中国知识分子的时候，已经注意到其中的“精神危机”问题。中国现代知识分子有一种忧患意识，它是与整个现代中国的思想危机联系在一起的。用张灏先生的看法就是体现在两个方面，一个是社会政治秩序危机，另一个就是心灵秩序危机。心灵秩序的危机就是指的思想危机和精神危机。其中一个很重要的方面，就是到了晚清以后中国人出现某种精神的迷失，儒家所提供的那套赖以安身立命的价值体系崩溃了，整个知识分子所赖以生存的价值系统崩溃了，这就面临着重新寻找自身价值和意义的问题。90年代初，我读了丹尼尔·贝尔的《资本主义文化矛盾》，特别注意到丹尼尔·贝尔提到在资本主义发展的过程中会出现价值迷失、特别是终极价值失落的问题，当时我就强烈地感觉到，这也是现代中国存在的一个重要问题。当时我写了几篇文章，提出了关于终极价值的问题。引起了一些争论，有些读者觉得终极价值这个问题带有宗教的色彩，与现代化的世俗发展方向相悖，觉得许纪霖怎么变保守了。事实上，现在回过头来看。终极价值问题随着90年代中期市场社会的出现，日益成为一个尖

锐的问题,无法回避。1994年上海学者发起的人文精神的讨论就是与此相关。虽然我较早地用现代化理论研究中国历史,但我从一开始就对现代化的负面因素十分警惕,这就形成了我在90年代整个思考的重心,渐渐地从拥抱现代化到反思现代性本身。

经过90年代初两个方面的背景性清理,到90年代中期以后我又重新回到了知识分子的研究,连续做了一些个案,有金岳霖、朱自清、闻一多、吴晗,还有傅斯年、蒋廷黻、翁文灏、叶公超等人。90年代的知识分子研究与80年代有什么区别呢?虽然说在关怀上一脉相承,但在对问题的理解上更深了一步。我一直对50年代知识分子的思想改造问题有兴趣:为什么现代中国知识分子包括自由主义知识分子,会接受马列主义的思想改造?对于这个问题,外界有一个普遍的看法,认为中国知识分子接受思想改造是被迫的,是政治运动强制的产物。但按照我对中国知识分子的理解,发现这种说法把问题大大简化了。实际上,中国知识分子接受思想改造与当年苏联和东欧的知识分子不一样,有很复杂的因素,我称之为“自觉而不自愿”。用冯契先生的话说,自觉是理性的品格,自愿是意志的品格。知识分子在思想改造中意志上是不自愿的,但是在理性层面,大部分知识分子又是自觉的,他们觉得应该被改造,愿意接受改造。这是为什么呢?我发现,虽然思想改造发生在50年代,但是问题的答案在50年代以前,与1949年前中国知识分子的心路历程有关系。我在90年代后期所做的个案研究,都是从不同的角度来反思这个问题。金岳霖这一个案,我是从民族主义的角度来讨论的,一个自由主

义知识分子之所以心悦诚服地接受马列主义,其中有一个很重要的原因是1949年以前,一直担心中国被瓜分。正是这样的"瓜分情结",使得他在解放后认为共产党解决了国家的独立,所以国家有自由了,个人自由受点损失也就认了。对于闻一多,我是从浪漫主义的角度研究的。"五四"既有理性主义的传统,也有浪漫主义的传统,拥有浪漫主义情怀的知识分子很看重人生的价值归宿,而自由主义要么认为科学可以解决价值问题,要么将这一问题搁置起来,因此闻一多的浪漫主义情怀无法在自由主义那里得到满足,而马列主义作为"整全性"的意识形态,它既有现实的性格,同时又提供了某种终极性价值,能够满足像闻一多这些浪漫主义者的需要,闻一多是从这个角度接受新思想的。而朱自清在我看来又是属于另外一种个案,他是一个具有传统民粹主义倾向的知识分子,更多地是从"民众"的立场接受了新意识形态。

在知识分子研究中,我特别喜欢个案研究。个案研究是整体研究的基础,整体研究假如缺乏个案研究的基础,通常会流于"知性化"、教条化,无法处理各种很复杂的问题,而个案里面通常各种复杂的思潮、观念、心态交织在一起,更有一种逼真感,更能达到某种分析的深度,历史的还原性更好。我对自己在90年代后期做的这些个案研究是比较满意的,至少通过这几个个案,部分解决了我一直在思考的问题。不过,这些个案研究只是我整个知识分子研究的阶段性成果。我个人的愿望,是希望在我有生之年,写一部现代中国知识分子的历史,他们的心灵史或者精神史,但是我现在不忙于马上把它写出来,想通过更多的个

案的积累和重要问题的思考,最后再来写这部历史,它才是真正属于我自己的,不是人云亦云的。这是我的一个心愿。现在已走了两步,80年代后期是第一步,90年代后期是第二步,接下来还有第三、第四步。希望在最后能够完成这样一部史诗,通过一幅简洁、独特的画面,把现代中国知识分子的整个心灵和精神勾勒出来,像别尔嘉耶夫《俄罗斯思想》那样的。慢工出细活,我现在的心态很从容,一个问题、一个问题解决,不着急,用林毓生先生的话说,就是一种"比慢"的精神吧。

在90年代后期,我发现自己的知识结构有一个弱点,就是从思想史的角度来说,我的研究在学理上深度不够。我研究的主要是中国现代政治思想史,这就需要有一个很好的政治哲学的基础。否则的话,会停留在很肤浅的理解上,缺乏深厚的学理作为分析的基础。1999年我到香港中文大学访问一年,利用香港中大图书馆优越的条件,一方面找了很多的史料,另一方面阅读了大量西方和港台思想史的研究成果,特别研读了一批西方政治哲学的著作。这些阅读对我帮助很大。我着重研究的是中国自由主义与自由知识分子,那么究竟什么是自由主义?自由主义之中有那些主要的流派和思潮?怎样处理自由主义中复杂的自由与平等、多元价值与社会秩序之间的关系?关于这些问题,西方政治哲学有很丰富、很深入的讨论,有大量经典性的研究成果。假如对政治哲学一无所知的话,研究既不可能深入,也不可能站在中国思想界的前沿,更不可能对中国思想史有一个深入的理解。

这样,从2000年到2002年,我花了近三年的时间,进

入了第二期的背景性研究，重点转向对西方政治哲学的研究，阅读了西方启蒙运动以来最重要的自由主义政治哲学著作。特别是康德、罗尔斯和哈贝马斯。以前我书读得不少，但原著读得不精，一般都是泛读，只知其然，不知其所以然。很少像研究哲学的学者那样去精读一本本原著，去搞清楚康德、罗尔斯、哈贝马斯的内在理路究竟如何？这两三年我精读了几本原著，竭力把这些大思想家思想脉络搞清楚，我觉得我的思想变厚实了。以前做研究时，更多凭借的是自己思想中的悟性和敏锐，但现在更多的是凭借学理。研究中国现代思想史的学者，对西方思想和中国思想特别需要有深入的了解。正如李欧梵所说，是要背"十字架"的，这个"十字"由两种大不相同的思想交叉而成。一个是西方的思想，另一个是中国思想传统。如果西方思想的源头你搞不清楚的话，会大大影响你对中国现代思想家的理解。

通过阅读西方的原典，我们会了解到西方的自由主义不是只有一种，而是有好几种，最简单地说起来，从英国的洛克，一直到现在的哈耶克所代表的是古典自由主义传统或保守的自由主义传统，另外还有一个传统是新自由主义和左翼的自由主义。从英国的约翰·密尔、格林，一直到现在的罗尔斯。而拉斯基和哈贝马斯更多的是内化了自由主义的社会民主主义。自由主义里面的传统是很丰富的，我们不能简单地说现代中国就是受到自由主义的影响，我们要问的是究竟是哪种自由主义，胡适接受的是哪种自由主义，张东荪、张君劢接受的是什么主义？过去由于我们对西方的学理不甚了了，所以谈这些问题都是语焉

不详。在现代中国,一直缺乏从洛克到哈耶克的古典自由主义传统,这个传统一直到50年代以后被殷海光和张佛泉他们注意到,在1949年以前这路传统在中国基本上没什么影响。中国的自由主义主要是两路,一个是胡适、傅斯年所代表的新自由主义传统;另外一个则是张东荪和张君劢所代表的社会民主主义传统,他们都受到拉斯基的影响。在现代中国,对中国自由主义影响最大的,不是杜威,也不是罗素,而是从来没有来过中国的拉斯基。这个人物过去很少有人注意。他是英国著名的费边社会主义思想家,英国工党的思想领袖,他对现代中国自由主义的影响太大了,我们必须把拉斯基的思想梳理清楚。而你要理解拉斯基的话,又要对西方的整个自由主义传统有很深入的了解。中国的现代思想史,一半的根是在西方。

在80年代,就像"五四"时期一样,中国知识分子很喜欢谈中西文化比较。不过,如果我们今天对西方文化或自由主义的了解还是整体式的、化约主义的,这样的水平实在是太浅薄了,老实说不是学术研究,而是一种意识形态。今天我们所要解决的,是西方文化中有多少思潮、哪些思潮?它们来到中国以后发生了什么样的变化?与中国的文化传统又发生了怎样的关联?而不是停留在中西文化比较这些笼统的层面,或者仅仅注意激进主义、自由主义和保守主义几个主义之争。我们要研究主义背后真正的问题,这要通过对西方思潮的研究,以及中国不同的文化传统研究,一一梳理。要细化到具体的思潮和学派层面,才能对中国现代思想的源流有真正的了解。

关于所谓细化的问题,我再举个例子说明。我最近在

做关于林同济的研究,以前大家都知道他是一个战国策派的代表人物,我因为要编他的文集,仔细阅读了他的文献之后,发现这样一个人物的思想层次是很复杂的,至少有三个境界:过去我们所了解的仅仅是第一个境界:"国"的境界。这是他的最浅的一个境界。第二个境界是所谓"力"的境界,在民族主义的论述背后有一个宇宙论的基础,他认为这个宇宙就是一个"力",他不仅把这种"力"作为宇宙论的本原。而且也认为是中国国民人格塑造的基础,所谓的战士型人格。这个思想是从尼采那里来的。但我仔细地把他的思想和尼采做了比较,我发现他和尼采又很不一样,虽然他吸取了尼采的很多东西,但他特别强调"超人"中"合乎自然"的一面性格,他把尼采进行了庄子式的改造,把尼采庄子化了。这又形成他的第三个境界,所谓"超越的境界"。对林同济来说,最高的境界既不是国家民族,也不是"力",而是中国传统的"天人合一",人格的最高境界就是与宇宙合一,对"绝对"的宗教般敬畏。这与尼采很不一样,尼采是没有超越意识的,上帝死了,意思说古希腊以来维系欧洲传统的逻各斯中心主义这个"绝对"之物死了,一切都取决于自身的意志选择。所谓的"超人"是紧贴着现实生活的,但是林同济就不一样了,他有一个"天"的超越观念。而且在"天"与"地"之间有一种紧张。所以,中国知识分子的心灵是紧张和复杂的,西方思想和中国的传统相互渗透、相互改造,而且内部常常无法融洽,充满了冲突。不是一个简单的将西方思想移植过来的过程,这要求我们在具体研究的时候加以细致的梳理,进而发现现代中国思想的丰富性和复杂性。

而这种丰富性和复杂性,又是建立在我们对西方和中国的思想细致了解的基础上,而不是一个笼统的印象上。否则的话,你就无法了解现代中国思想和现代中国知识分子,我们只会把他们脸谱化、简单化,把他们描绘成我们所希望的那样,而不是它原本的样子,我们会把一些很复杂的问题简单地处理成一个意识形态的脸谱。如果说我们无法理解他们思想复杂性的话,那仅仅只能证明我们自身的思想还不够丰富,我们的心灵还太单纯,要使我们思想变得与古人一样丰富,不是拍脑袋就能拍出来,也不是凭激情、凭灵感、凭豪性,而是要凭自己的学理。你的知识越多,你了解得越多,就越能与那些过世的人物有真正的心灵对话,你就能了解他们所有的烦恼、痛苦、内心的紧张和不安。假如你的思想是空的,只有几个教条式的观念,你又如何与他们对话呢?

现代中国思想还有另外一个渊源,就是中国自身的文化传统,这与西方思想一样重要。我希望自己在今后还有机会作第三次"背景性研究",像我这两三年苦读西方政治哲学一样,也有两三年的时间把与现代中国思想有关的中国传统经典特别是政治思想精读一遍。通过这两个方面的训练,我将对现代中国思想的理解有一个质的突破。目前研究中国现代思想史的学者,可能就是因为这两方面都有所欠缺,所以研究出来的东西深度总是不够。

从 2003 年开始,我将带着新的思路,重返中国现代思想研究的领域。今后的研究我想通过问题史的方式把它展现出来。问题史的思考方式主要涉及自由主义与民族主义、现代中国如何解决政治正当性、如何处理多元文化

价值以及终极关怀等问题层面。这些问题都不是散漫的，而是以现代性为中心。我想探究的是，现代中国思想是如何建构自己的现代性？现代中国知识分子是如何理解和解决这些问题的？我想通过思想史的阐述方式，将自己对现代性问题的理解表达出来。

另一方面，关于现代中国知识分子的研究，特别是50年代知识分子思想改造的研究依然没有完成，我期待有一个机会可以全面研究一下这个问题。最近我读了法国思想家布迪厄的著作，从他对知识场域和文化资本的理论中，受到很大的启发，我想以这一理论为背景，做一个新的课题：将思想史和社会史打通，研究一下现代中国知识分子是如何形成的？他们是如何实现公共交往的？其场域分布和文化资本是如何形成的？其内部的权威结构和知识等级是如何形成的？彼此之间又是如何互动的？文化资本又如何与社会资本交换，并转换为象征资本的？——通过这样的研究，也许我们可以从知识社会学的角度，对现代中国知识分子与知识权力的关系有一个深入的了解。

英国大思想家以赛亚·柏林在分析俄国思想家的时候提出了一个著名的观点。他引用了古希腊一位诗人的话："狐狸有多知，刺猬有一知"，以赛亚·柏林引用古希腊这个寓言，是说历史上有两种思想家，一种思想家称为刺猬型，这是创造体系的思想家，刺猬只对自己所关心的问题有兴趣，他把所有的问题都纳入到他所思考的一个中心架构里面，最后他创造出一个很严密的理论体系，像柏拉图、亚里士多德、黑格尔、康德、罗尔斯、哈贝马斯，这些都是刺猬型的思想家。另外一种是狐狸型的思想家，狐狸

对什么问题都感兴趣,东张西望,没有一个中心点,没有兴趣要构造一个严密的体系,他的思维是发散型的,他的思想在很多领域都有光彩,虽然彼此之间可能有点矛盾,帕斯卡尔、尼采、包括以赛亚·柏林本人,都是狐狸型的思想家。思想家中的这两种气质,没有高下之分,但彼此存在着紧张。以赛亚·柏林在分析托尔斯泰时,说托尔斯泰本人按其本性是只狐狸,但他老是想做刺猬,想创造一个体系,一生追求的是刺猬,但最后毕竟还是一只狐狸。

我虽然不是什么思想家,只是一个思想者,但我发现在自己身上也有一种刺猬与狐狸之间的紧张。从我个人的气质来说,应该更接近狐狸,对很多问题都感兴趣,过去也安于当狐狸,知识分子、思想史、中西文化比较、现代化,当代中国文化评论等等,都涉猎过,也小有成就。这两三年可能是我读了太多刺猬型的书,像罗尔斯、哈贝马斯他们的著作都是以思维严密、逻辑严谨而见长,我就特别羡慕和敬佩这些刺猬们。这个时代是一个理性的时代,你要说服别人接受你的观点,你就必须有一套理数,而且将它表述清楚。虽然我的兴趣是狐狸型的,但是我的思维是以理性见长,通常喜欢把道理说得比较清楚,即使思考当中有矛盾,也希望清清楚楚地将自我的困境表达出来,而不是像有些人那样用文学的语言、修辞的方式将这些逻辑上应该说清楚的问题跳过,朦胧地处理掉。在这几位思想家的影响下,我近年来开始有意识地摆脱狐狸式的研究方式,这并不是说我要创造一个体系。我不是一个有原创性的学者,我追求的只是一套严密的逻辑论证,一种规范的表述。过去,我通常用一种经验的或个人的方式来叙述,

虽然火花四起,但彼此之间多有矛盾,或者说意识不到内在的矛盾。如今,我对思维中逻辑上的自恰性有了相当的理论自觉。不过,我发现,这样一来也出现了另外一个问题,文章写出来不如过去那样好看了,可能也只有专业的读者才会有兴趣,一般的读者看起来会觉得比较头晕。另一方面,因为事先反复咀嚼,在写作的过程中自我感觉缺少以前那样的激情,飞扬的激情没有了,只剩下冷冰冰的理性。是否激情与理性本来就是内在冲突的?我不知道。但我的确感到其中有这样的紧张。

有一段时间特别是在90年代中期,由于有很多杂志和报纸约稿,我写了大量的文化和学术随笔,这些文字给我带来了很多俗名。如今我们这个时代是一个快餐的时代,即使你写得肤浅,但只要表达得好,有文采,有修辞,又稍稍有点煽情,迎合某种市场期待的话,都会获得喝彩。如果对这些东西缺乏自我警惕,是很容易自我陶醉,自以为是的。这两年我过多地迷恋于刺猬,现在已经不满足甚至也不会写这些狐狸型的文字了。首先我觉得这些东西连我自己都通不过,不过瘾,如今当我思考问题的时候,总是把问题往深层去挖,不想个通透,决不落笔。我对我的一个很会写文章的学生再三说:千万不要落笔太快,学问是一股精气,要做大学问,平时要善于养气,假如稍有灵感,就释放,自然养不成浩然大气。我一直记得王元化先生对我说过的一句话:文章不要在充满激情的时候去写,而是要放到心情平静下来以后再动笔。我理解他的意思是,冲动过后理智才会浮现,才有足够的能力自我反思,拥有长久的理性力量。

也许，会有人批评我说：过去的许纪霖是一个公共知识分子，如今已经变成“学院派”了！从某种意义上说，我承认我有一些变化，就是开始注重厚实，注重专业的理性。在80年代我们承担着启蒙的使命，是面向公众，背对学院发言。但到了90年代，出版了那么多的翻译书、热爱思想的知识大众读的书，未必比自命为启蒙者的学者少多少，你从网络中的讨论中就可以看出来。那么，所谓的启蒙者凭什么再来担当思想导师的使命？凭道德良知？大众的良知未必就比你差，甚至在某些场合比你表现还好。凭得天独厚的知识？如今在一个知识高度分化的时代，不说不再存在一种所谓普遍化的“元话语”，即使有，也解决不了复杂的具体问题。因此，过去那种自认掌握了全能知识金钥匙的启蒙者，到21世纪已经日益显现出其虚妄性。要继续扮演公共知识分子的角色，首先必须是一位一流的专业学者，在专业领域有所建树。用法国著名思想家布迪厄的观点，知识分子必须从专业(知识)进入公共(空间)，而不是像过去那样从公共(普遍的“元话语”)进入公共(空间)。在我看来，要在专业领域成为一流学者，必须要有点刺猬的气质，在本专业之内拥有刺猬的建树。如果还有余力的话，在非专业领域，充当一个狐狸。这样说吧，刺猬为体，狐狸为用，在刺猬与狐狸之间保持适当的张力；以专业的刺猬之道，在公共空间发挥狐狸的功用。

之所以到了21世纪，我开始反思狐狸气质，乃是我意识到我们现在所处的时代是一个高度专业化的时代，学术已经高度分工，现在不要说人文学科和自然科学之间这两种文化不可通约，就是社会科学和人文学科之间也关系紧

张。很多人批评经济学有“经济学帝国主义”，似乎没有量化就不成为科学；而也有人指责搞文学的人有“文学帝国主义”，好像文化研究管的领域也太宽了，什么都敢发言。在这样一个学科高度分工化的时代。作为一只狐狸是很不幸的。因为学科化时代都是要求有“一知”的刺猬，而如果有“多知”的话，可能哪个专业都不欢迎你。在我看来，在目前文史哲学科分割的大趋势下，思想史的地位有点尴尬。几乎成为一种蝙蝠类的学科。蝙蝠最大的一个困境就是：鸟类开会，鸟类不欢迎蝙蝠，说你是哺乳动物；哺乳动物开会，哺乳动物不欢迎蝙蝠，说你是鸟类。蝙蝠很孤独，缺乏归宿感。思想史也是这样。从学科来说，思想史属于历史学科里面的三级学科，但目前历史学的主流是社会史，特别注重史料、论从史出。主流史学认为思想史应该是一个史料学思想史。但我所理解的思想史却是一个阐释的思想史。史料虽然很重要，但史料是死的，要激活史料，取决于如何理解它，放在什么样的解释空间里面。阐释的思想史曾经在史学中风光过，一度占据主流。以美国为例。在六七十年代，研究中国的一流学者都在做思想史，与费正清齐名的列文森是研究思想史的，接下来，哈佛领军的中国史研究权威史华兹也是这样，他的学生张灏、林毓生在思想史领域的建树众所周知。加州大学伯克利分校的魏菲德教授也研究过从王阳明到毛泽东。太多的一流学者都有思想史的研究经历。然而，十年河东，十年河西。2001 年我在美国遍访全美十大名校，从东部的哈佛、耶鲁、普林斯顿、哥伦比亚、纽约大学，到西部的斯坦福、加州伯克利、洛杉矶分校、中部的芝加哥大学、威

斯康辛大学麦迪逊分校,与美国同行广泛地交流,悲哀地发现如今在美国研究中国思想史的学者真是凤毛麟角。中国也是这样。80年代思想史很热,现在很多人改行,不是做学术史,就是社会史,思想史在史学里面成为冷门。

那么思想史是否属于哲学?哲学学科中有哲学史,它与思想史在研究对象上有许多共同之处,但在旨趣和方法上差别很大。倒是文学界的同行,特别是研究现代中国文学史的,这些年对思想史的兴趣大增,从文学史扩张到思想史,汪晖的研究就是一个成功的典范。阐释的思想史在某种意义上说,本身是跨学科的,它在气质上既与历史,又与文学和哲学都有姻缘关系,可以说它是狐狸之学。从表面来看,好像思想史既然是狐狸,谁都可以来谈。虽说是冷门,但思想史这一行当清客的又很多,许多人都在那里夸夸其谈。这是一个思想过剩的时代,但很多清客对思想史都缺乏真正的深入研究。作为一门独立的学科,按照布迪厄的说法,它应该有其学科的自主性。既然有其独立性和自主性,我们就要研究思想史的研究方法是什么?目前已经形成了几种研究风格和传统?各自背后所预设的理念又是什么?思想史如果在历史学、乃至整个人文学科还要有一席之地的话,我们必须面对这样的问题,有理论上的自觉。如此才能形成思想史多元的研究范式以及内部的评判标准。

最后,我要感谢复旦大学出版社贺圣遂社长,盛邀我加盟这套名家专题精讲系列。我选编了近五年来有关知识分子研究的十篇文章,汇成了《中国知识分子十论》,作为我系列研究的中期成果,向读者们报告。这也是我重返

母校以后出版的第一本书，谨以此书献给我永远的梦中情人——丽娃河。

2003年6月于沪西丽娃河畔

目 录

1

知识分子死亡了吗?

从20世纪80年代文化热开始，知识分子问题一直成为中国知识界经久不息的热烈话题。到90年代中后期，随着在中国市场社会的全面建立、知识分子地位的边缘化、特别是后现代思潮的出现，一部分学者宣称知识分子已经死亡了。如何看待这一问题，显然需要我们对知识分子的规范和经验意义上的性质以及当代中国知识分子的心路历程以及所面临的问题，作一个全面的回顾。

一、历史语境中的知识分子

究竟何为"知识分子"？任何一个有生命力、在学界能够长时期被作为研究对象的概念，如理性、文化、社会主义、自由主义等等，都具有十分复杂的内涵，不可能用一两句话概括得清楚。任何一种定义都只是一种知性的认识，即将对象中某一组特征与性质抽象和概括出来，但这样做无法涵盖对象的全部复杂的内涵。"知识分子"这一概念也是这样。它不是一个纯粹的理论问题，必须放在一个历史的语境里才能加以讨论。正如维特根斯坦所言，一个词的确切意义只能在具体的语境里才能呈现出来。所以我觉得有必要先回到历史中，对"知识分子"一词作一个词源的追溯和脉络的梳理。

知识分子(intelligentsia)一词最早来源于俄文интеллигенция，它出现在19世纪的俄国。

知识分子(intelligentsia)一词最早来源于俄文интеллигенция，它出现在19世纪的俄国。当时，较之西方还很落后的俄国社会里有这么一批人，他们本身属于上流社会，但接受的是西方教育，具有西方的知识背景。以这样一种精神态度来观察俄国当时落后的专制制度，他们

便觉得所处的社会极为丑恶、不合理，产生了一种对现行秩序的强烈的疏离感和背叛意识。这样一批与主流社会有着疏离感、具有强烈的批判精神、特别是道德批判意识的群体，当时就被称为知识分子。俄国的知识分子不是一个职业性的阶层，而是一个精神性的群体，这批人甚至有可能来自不同的阶层，有些可能是军官，有些可能是教师，有些可能什么都不是，但他们在精神气质上则有着共通之处。这是西方“知识分子”的一个源头。从这个起源我们可以看到知识分子在语用学的意义上具有强烈的现实的与道德的批判精神，并且与一种文化的疏离感联系在一起。

这样一批与主流社会有着疏离感、具有强烈的批判精神、特别是道德批判意识的群体，当时就被称为知识分子。

知识分子(intellectual)的第二个来源是在一个世纪以前的法国。1894年法国发生了一起著名的德雷福斯事件。德雷福斯是一个上尉，由于犹太人的关系遭受诬陷，这引起了一批具有正义感与社会良知的人士，包括左拉、雨果等文人的义愤，他们站出来为德雷福斯辩护，于1898年1月23日在法国L'aurora上发表了一篇题为《知识分子宣言》的文章。后来这批为社会的正义辩护，批判社会不正义的人士就被他们的敌对者蔑视地称之为“知识分子”。从法国的源头来看，知识分子一词实际上一开始是贬义的。但是其同样是指那些受过教育，具有批判意识和社会良知的一群人。19世纪法国的知识分子主要都是自由的职业者，包括一批文人、作家，他们在精神气质上有点像波西米亚人，经常坐在咖啡馆里高谈阔论。就像哈贝马斯所描绘的，当时他们形成了一个“公共领域”。“公共领域”的主体就是这批知识分子，因为他们在咖啡馆里讨论

的主要是社会的和政治的公共问题。这样的知识分子用葛兰西的观念区分，属于“传统的”知识分子，他们是完全独立的，除了自己的良知之外，没有任何的阶级背景，与后来阶级化、党派化的“有机的”知识分子很不相同。

现代意义的知识分子也就是指那些以独立的身份、借助知识和精神的力量，对社会表现出强烈的公共关怀，体现出一种公共良知、有社会参与意识的一群文化人。

因此，现代意义的知识分子也就是指那些以独立的身份、借助知识和精神的力量，对社会表现出强烈的公共关怀，体现出一种公共良知、有社会参与意识的一群文化人。这是知识分子词源学上的原意。在这个意义上，知识分子与一般的技术专家、技术官僚以及职业性学者是很不相同的。

知识分子是一个外来的、西方的概念。但这里讲的“西方”其实是一个很笼统的概念。随着我们对西方的历史、文化逐渐深入地了解，可以发现西方的知识分子并不是一个整体性的东西。虽然他们都有基督教的文化背景，分享古希腊、罗马的文化传统，但到了现代西方，不同国家的知识分子呈现出不同的面貌。

法国的知识分子依然保持着左拉时代的传统。法国的知识界一直是左派的天下，他们常常为理想、信仰和各种各样的乌托邦信念而奋斗，富有一种浪漫主义的情怀，正如托克维尔在《美国的民主》中所说的，法国人喜欢追求政治方面的一般观念。他们很强调自由的积极方面。最代表法国知识分子的，不是理性的、自由主义的雷蒙·阿隆，而是激进的、充满情感力量的保罗·萨特。无论在历史上，还是当代，法国总是左翼知识分子最适合的温床，从卢梭一直到当代的萨特、福科、利奥塔和至今还健在的德里达。

比较而言，英国的知识分子不是在大街上，而是大都在牛津和剑桥里面，主要是一群学院派的知识分子。从历史上看，由于英国新教改革比较成功，知识分子同宗教、政治的关系就不像法国那么紧张，所以他们也更多地具有一种保守的、妥协的性格，更习惯在经验主义、自由主义的传统上，在体制内部寻求变革的道路。他们也有批判性，但往往是温和的、试错式的，而不是反体制的。罗素在英国知识分子中算是最激进的，但比较起萨特来，还是温和得多。

德国的知识分子，从历史角度而言他们更多地具有国家主义的气质，这是因为他们受狂飙运动的浪漫主义和民族主义影响比较大。即使讲自由，既不是英国式的“消极的自由”，追求自由的外在的、不受强制的那一面；也不像法国知识分子那样，强调政治参与，追求“积极的自由”。德国知识分子更强调“内心的自由”，即通过逻辑的哲学思辨，达到内心的超越。他们与现实的关系是十分矛盾的，也很复杂。德国知识分子的这一传统与他们所处的政治专制主义环境有关，凡是处于专制统治下，又无力直接向权力反抗的，通常都会退回到内心，在抽象的形而上或历史的层面，追求超越的自由。这种自由在现实层面而言，多少是想像性的，犹如中国的庄子。

凡是处于专制统治下，又无力直接向权力反抗的，通常都会退回到内心，在抽象的形而上或历史的层面，追求超越的自由。

而俄国的知识分子，由于他们有一个东正教的背景，更具有沉重的道德紧张感。同时他们又处于东西文化冲突的交汇点上，东方文化与西欧两种文化之间的冲突也直接呈现在他们身上。俄罗斯苦难的大地与西方化的上流社会的腐败，使得许多俄国知识分子产生道德上的原罪

感,产生绵延不绝的民粹主义。俄国知识分子始终有各种各样的紧张感:道德的、政治的、文化的,其紧张的渊源有上层与下层的冲突,也有东西方文化的冲突。这样的紧张感至今还没有消除。

当我们将西方知识分子置于一定的历史语境来看的时候,就可以发现他们完全不是整性的、一元化的,而是有着各自的"个性"。这对于我们反思中国知识分子问题很有帮助,可以获得一种多元的参照资源。

二、知识分子的语用学定义

知识分子虽然是一个近代才出现的词,但无论在中国还是西方的历史中,还是有其渊源和前身。帕森斯认为,知识分子的崛起,事实上同两个因素休戚相关:一是文字的出现。只有一个民族、一个文化出现了书面的文字,它才需要一种特别的人,一种掌握文字的人来进行记录和书写。因为文字在当时是极少数人才能掌握的符号,具有神圣性,受到大众的崇拜,因此这群懂得文字书写的人便逐渐形成一个特殊阶层,这便是知识分子的雏形。而这些人最早是从巫师、婆罗门以及僧侣等人当中分离出来的。另一因素是哲学的突破。雅斯贝尔斯指出过人类历史上有一个"轴心时代",在公元前800年到前200年这个"轴心时代"世界各大文明,包括古希腊、中国、印度在内几乎都出现了人的自我意识的觉醒,这就被称之为"哲学的突破"。知识分子作为一种文化主体最终的形成,是和哲学的突破密切相关的。只有在哲学突破以后,知识分子才获得

知识分子作为一种文化主体最终的形成,是和哲学的突破密切相关的。

了自身存在性，即以一种体系的方式获得了思想的形式。

不过我们也应该看到，即使在那时候，知识分子作为一个阶层，无论在社会意义上还是思想意义上，远远还不是一个自明的社会群体。从古代到中世纪，知识分子实际上都依附在另外一些系统之中。如中国古代的“士”，就是依附在皇权体制下，成为“士大夫”。而在西方漫长的中世纪，知识分子的功能实际上是由教士来承担的，在宗教的系统里面求发展。欧洲的教士和中国的士大夫，都是知识分子的前身，而不是现代意义上的知识分子。知识分子的真正独立，还是近代以后的事情。但所有国家和民族的知识分子，无疑都有其历史上的文化传统和精神谱系。不可能存在一种没有传统、横空出世的知识分子。不同文化背景下的知识分子之所以有区别，就与他们不同的历史传统密切相关。

所有国家和民族的知识分子，无疑都有其历史上的文化传统和精神谱系。不可能存在一种没有传统、横空出世的知识分子。

回过头来讨论知识分子的定义，我们应该知道，任何一种定义都只能是功能性的，而不可能是实质性的。从语用学的意义上，要看置于什么样的结构中来运用。从一般的常识来说，知识分子首先是有知识的，是所谓的“脑力劳动者”。过去中国教育不普及，一般受过中等教育的就算知识分子。如今教育普及了，人事部门又将受过大专以上教育的算作知识分子。这是从教育背景上划分。但常识不一定是可靠的，它只是世俗社会中某些约定俗成的东西。教育背景只能证明某人是知识分子出身，而不一定是知识分子。

一般的社会学家通常从职业或知识分工角度界定知识分子。一个最著名的定义是美国社会学家席尔斯所下

的:知识分子就是在社会中那些频繁地运用一般抽象符号去表达他们对人生、社会、自然和宇宙理解的人。也就是说,知识分子无非是创造或传播抽象的价值符号的一群人。根据这一定义,知识分子包括大学的教授、研究院的人文专家、传媒的从业人员、出版社的编辑以及作家、自由撰稿人等等。从一般的社会学意义上,这一划分具有较广泛的适应性和语用功能。

然而,即使从职业角度,也有问题。所谓的现代知识分工的建立,还是近一个世纪的事情。最早的知识分子通常是业余的或半业余的,是自由职业者。最早的知识分子就像知识社会学的创始人曼海姆所说的,是"自由漂浮者",是一个完全没有根基的社会阶层,既可以独立于任何阶级,也可以服务于任何阶级。在曼海姆看来,知识分子具有同质和异质两重性。同质性是指他们具有共同的知识背景,而异质性是指政治观念主张可以完全不同,可以归属于截然对立的阶级阵营。如果知识分子真的像毛泽东所说是一根"毛"的话,早期的知识分子不一定需要"皮",它可以在天空中自由地漂荡。葛兰西将这种知识分子看做是"传统的"知识分子。

当代的知识分子也越来越职业化,不是进入正式知识体制中的大学、研究院,就是成为商业机制中的签约作家,成为体制里面的人物。

然而,随着社会和知识的分工越来越细密,随着知识体制的强化和扩张,当代的知识分子也越来越职业化,不是进入正式知识体制中的大学、研究院,就是成为商业机制中的签约作家,成为体制里面的人物。他们不再像波希米亚人那样四处漂游,而是逐渐有机化,开始依附于一定的"皮"之上。社会利益的多元化和利益冲突的尖锐化,又使得许多知识分子乐意充当某个阶级或利益集团的

“代言人”，与社会有了某种固定的精神或物质利益上的有机联系，这也就是葛兰西所说的“有机的”知识分子。

在这种背景下，帕森斯的学生、美国社会学家古尔德纳在1979年出版了《知识分子的未来与新阶级的兴起》一书，将知识分子归在一个所谓的“文化资产阶级”名下，他们拥有共同的文化资本，分享共同的文化背景（批判性话语文化），也拥有同样的生产关系（话语的生产和分配），并认为这个阶级正在成为社会中的新的统治者。新阶级首先具有文化资本，拥有共同的教育背景；其次拥有共同的话语规则，其规则在于：交谈者之间的最后评判不取决于交谈者的身份、权力或权威，不受情境影响，即所谓的情景无涉性，而是一种普遍主义的科学精神。古尔德纳用“文化资本”的概念分析知识分子，这可能受到了法国思想家布尔迪厄的影响。按照布尔迪厄的看法，知识分子正是那样一批掌握了文化这种象征资本的人，他们拥有权力，并且因为拥有文化资本而享有某种特权。但对于那些拥有政治和经济权力的人来说，知识分子又是被统治者，深受权力和金钱的压迫，是统治阶级中的被统治者。

当代知识分子在知识体制（这样的知识体制是受到国家权力和法律认定的，因而也是国家体制的一部分，虽然是边缘的一部分）的保障下，在科学的意识形态下，取得了足以获得话语霸权的文化资本，他们因而也越来越保守化，不再具有当年自由漂浮者那种独立的、尖锐的批判性。知识分子的专业化，使得他们丧失了对社会公共问题的深刻关怀，而知识分子的有机化，又使得他们丧失了超越性的公共良知。在这样情形下，一些西方思想家对什么是知

知识分子的专业化，使得他们丧失了对社会公共问题的深刻关怀，而知识分子的有机化，又使得他们丧失了超越性的公共良知。

识分子所下的界定，变得愈加狭窄。仅仅从事抽象符号生产或传播的人不一定是知识分子，拥有文化资本的人也不一定是知识分子。真正的知识分子不再是职业性的，而是精神性的。按照路易斯·科塞的说法，即使是大学的文科教授也不一定是知识分子，知识分子必须是“为了思想而不是靠了思想而生活的人。”这一思想通常往往是批判性的，对现实社会有一种清醒的警惕。法兰克福学派的思想家们，就主张知识分子“应该是每一时代的批判性良知。”他们不满当代知识分子普遍地学院化、专家化、有机化，普遍地丧失对社会公共问题的思想关怀，怀恋“传统的”知识分子的精神气质。美国著名学者萨伊德在其1994年出版的著作《知识分子论》中，按照知识分子“传统的”历史形象，将知识分子理解为精神上的流亡者和边缘人，是真正的业余者，是对权势说真话的人。然而，像萨伊德所描述的这种知识分子，在当代社会是越来越稀缺了。

即使是大学的文科教授也不一定是知识分子，知识分子必须是“为了思想而不是靠了思想而生活的人”。

对知识分子的一般规范和历史演化有一个基本的了解，将有助于我们对当代中国知识分子问题的理解。

三、近二十年来中国知识分子的心路历程

当代中国的知识分子问题，是在20世纪80年代中期被提出来的。它与当时的一场“文化热”——现在被称为新启蒙运动是分不开的。80年代最先出现的是思想解放运动，但那基本上还是一场体制内部的运动，是在主流意识形态内部的一场类似马丁·路德的“新教改革”。即使

当时走在思想解放运动最前列的人，仍没有产生知识分子的自我意识，或者说还缺乏自明性。知识分子的自明性是与文化的自明性联系在一起的。思想解放运动的核心问题是体制变革问题。在体制变革这样一个范畴里面，知识分子始终不是一个最重要的角色。到了80年代中期，随着新启蒙运动的兴起，对中国文化的反思与检讨逐渐展开，文化作为一个中心的问题被凸显出来。作为文化的承担者——知识分子问题也随之相应地突出。

随着新启蒙运动的兴起，对中国文化的反思与检讨逐渐展开，文化作为一个中心的问题被凸显出来。作为文化的承担者——知识分子问题也随之相应地突出。

当时在对文化的反省过程中，很自然地涉及对文化的主体——知识分子自身的反省。这一反省与1949年以后中国知识分子自我意识和独立人格丧失这一历史背景紧密相关。对知识分子的反思，也是以当时“文化热”的反思方式，即到更古老的文化传统中寻找根源的方式进行的。在这前后一段时间，国内思想界有一大批人都对知识分子问题产生了兴趣，1988年夏天还在北戴河召开了首届中国知识分子学术研讨会。

在80年代的语境下，“知识分子热”的核心实际是一个“重返中心”的问题。在1949年以后，知识分子被排斥在社会政治生活的中心之外，到80年代中国现代化重新起步以后，知识分子认为自己是社会改革的精英，负有引导现代化发展的重大使命，天将降大任于斯人也。于是当时最热衷的话题是中国知识分子的使命感、知识分子在现代化变革中的功能等等。当时的“知识分子热”并不是独立的，它是整个新启蒙运动的一个有机部分，因此也更多的是从文化和历史反思的角度来看知识分子的问题。当文化在整个变革中被赋予一个绝对的中心地位、改革问题

被化约为文化问题的时候，知识分子自然会产生一种在现在看来不无虚妄的“精英的”的自我认同。在80年代后期，知识分子的确成为某种意义上的“文化英雄”，在大学校园，在街头，在广场，他们都成为受人欢迎、引人注目的“文化英雄”。一时风头之劲，比起现在的传媒明星恐怕有过之而无不及。而且，今天的明星是很世俗的，而当时的“文化英雄”却带有一种神圣化的理想光环。

虽然当时的知识分子对自身的许多问题开始反思，但这一反思基本停留在体制内部知识分子如何被政治边缘化，以及怎样重返中心等问题，对西方知识分子的理解和阐释也有化约主义的倾向，看成是整体化、一元化的，并且想像成是西方社会生活中的主体。这些学理上的肤浅和化约主义也是新启蒙运动的一个通病。

尽管如此，作为一场严肃的思想讨论，“知识分子热”还是有一些正面的思想成果保存下来。其中最重要的，是知识分子的自由意识和独立人格。这一诉求在80年代的思想界成为一个普遍的共识。大家觉得知识分子最后丧失了中心的原因，无论是历史的角度还是当时现实的角度，就在于知识分子过分依附于政治权力，依附于政治意识形态，最后失去了独立人格和自由思想。如何重建知识分子的独立性，便成为知识分子共同关怀的问题。这一关怀被90年代继承下来，在“顾准热”和“陈寅恪热”中进一步发扬光大。

如何重建知识分子的独立性，便成为知识分子共同关怀的问题。这一关怀被90年代继承下来。

这一独立意识的关怀便催生了我所称之为的思想界。在“文化热”之前，中国除了专业的学术界，只有理论界，即便是思想解放运动，也是在理论界展开的。但理论界与

权力中心、与主流意识形态靠得太近,是对主流意识形态的话语霸权的争夺。从新启蒙运动开始,知识分子便慢慢地从体制中心向体制边缘发展、向民间发展,开始建构起一个民间的思想界。民间思想界的建构与知识分子的独立意识,与他们试图在权力系统之外建立一个独立的思想文化系统分不开的。我们今天可以反思80年代知识分子的精英意识以及文化化约论,但从历史的角度看,当时这样一种从权力中心分离出来的文化建构,随着社会变革的发展,将会越来越呈现出其重大的意义。从某种程度上说,甚至有点类似1905年科举制度的废除。如果说1905年科举制度的废除从体制上使得中国传统的士大夫与皇权制度彻底分离,最后演变成现代知识分子,那么,新启蒙运动就是另一次有关知识分子的"社会革命",它使得中国知识分子从原来的全能主义(totalism)体制中分离出来,开始建构真正属于自己的民间。这一空间虽然从发生学上说与国家建制存在着千丝万缕的联系,但毕竟是朝着哈贝马斯所说的公共领域的方向发展。这一变化的意义,我们今天可能还无法完全看清楚,但随着时间的推移将越来越明显。试想一下,当初科举制废除的时候,大多数士大夫还以为不过是晋身方式的变化,又有多少人能够预料到将由此带来整个局面的改变?历史上凡是真正重大的事件,在其发生的时候,都是不太引人注目的。而凡是当时就被认为"重大转折"的东西,多半是一种宣传,往往事后连史书也写不进去。

历史上凡是真正重大的事件,在其发生的时候,都是不太引人注目的。而凡是当时就被认为"重大转折"的东西,多半是一种宣传,往往事后连史书也写不进去。

1989年是当代中国的一个分水岭。90年代以后,由于外在环境和知识结构的变化知识分子所面临的挑战与

80年代有很大的区别，据我的观察，主要是三个方面：

首先是知识分子公共性的丧失。在新启蒙运动中知识分子讨论问题的中心是围绕着思想和文化进行的，这些思想文化问题与当时的经济政治改革紧密相关。因此或多或少带有某种功利的、泛政治的意识形态化色彩。而从90年代初开始，一部分知识分子开始有了一种学术的自觉：认为知识分子不仅需要从政治系统里面分离出来，而且认为对于知识分子来说，更重要的是承担一种学术的功能，从知识里面来建构文化最基本的东西。他们对80年代知识分子那种“以天下为己任”的态度是有反省的，认为这是十分虚妄的，是一种浮躁空虚的表现，是缺乏岗位意识的体现。随着90年代初的国学热以及重建学术规范的讨论，一大批知识分子开始学院化，进入了现代的知识体制。他们似乎不再自称是公共的知识分子，更愿意成为现代知识体制里面的学者，甚至是某一知识领域的专家。而90年代国家控制下的知识体制和教育体制的日益完善、世俗社会的功利主义、工具理性大规模侵入学界，也强有力地诱导着大批学人放弃公共关怀，在体制内部求个人的发展。在这样情况下，很多知识分子不再具有公共性，只是某个知识领域的专家，甚至是缺乏人文关怀的技术性专家。这是对知识分子的第一个挑战。

市场社会的出现，使得知识分子再一次被边缘化。如果说过去的知识分子边缘化是发生在政治层面的话，那么这一波的边缘化更多的是在社会意义上。

第二个方面是知识分子的再度边缘化。1992年邓小平南方讲话以后，中国经济驶入快车道，整个社会加速世俗化。市场社会的出现，使得知识分子再一次被边缘化。如果说过去的知识分子边缘化是发生在政治层面的话，那么这一波的边缘化更多的是在社会意义上。其实，政治层

面的边缘化还没有威胁到知识分子的要害，因为即使是一个受迫害的悲剧人物，他也始终处在舞台的中心，有时受迫害、受侮辱者反而更能激起整个社会的同情。正如法国思想家雷蒙·阿隆所言，“就知识分子而言，迫害比漠视更好受”。但在1992年以后，整个社会高度发散化，社会阶层发生了很大变迁，出现了真正意义上的多元化，整个社会不再有中心。更确切地说，政治与意识形态第一次不再占据有社会的中心，而经济上升为中心问题。此时知识分子在社会意义上被彻底地边缘化了，他不再处于整个舞台的中央，舞台中心被另外一批人所占据，譬如腰缠千万的富翁、暴发户等新体制下的既得利益者，以及在公共传媒和演艺圈大出风头的各类明星。从某种意义来说，这对知识分子是一个更为严重的挑战。1994年开始的人文精神讨论虽然不是直接针对边缘化问题，但显然与此问题有关。在新的社会环境中，知识分子如何安身立命，他的位置究竟在哪里？人文精神的发起者们当时内心很清楚，他们不一定能改变这个社会，但必须为自己寻找到精神的和现实的位置，这也是个知识分子的安身立命所在。

第三个挑战在理论上也许是更致命的，那就是“后现代”的崛起。中国的后现代文化的拥护者们借用西方后现代主义的理论，特别是福柯和利奥塔的理论，断然宣布中国已经进入后现代社会，在后现代社会里面知识分子已经死亡。这个问题其实是和前面一个问题紧密联系在一起，知识分子退居边缘，传统意义上的知识分子已经整个地失去了他们存在的合法性。因为传统意义上的知识分子所赖以存在的，是一整套共同的元话语，比如像利奥塔所说

知识分子退居边缘，传统意义上的知识分子已经整个地失去了他们存在的合法性。因为传统意义上的知识分子所赖以存在的，是一整套共同的元话语。

的关于革命的神话和真理的神话这些“宏大叙事”。但在后现代的多元的、破碎的语境之中，公共信仰的元话语已经不复存在，也不需要存在，那么知识分子也就丧失了其存在的意义。这就从根本上提出这样一个问题：知识分子是否已经死亡？

新的问题必须有新的回应方式，如果仅仅用80年代那样一种思路和理念让知识分子起死回生，只是一厢情愿的幻想。

从上述三个方面我们可以看到，原来意义的知识分子已经受到全面挑战。第一波的挑战是从知识体制的内部来瓦解知识分子原来的基础，把知识分子改造为服从于日趋细化的知识分工的技术型专家；第二波挑战则从社会体制上使知识分子不再处于整个社会的中心，而只是社会中众多分子中边缘的一员而已；而第三波挑战更是从话语的方式上完全颠覆了知识分子原来存在的所有自明性和合法性。我们今天讨论知识分子的问题，首先要追问的是知识分子究竟有没有死亡？如果没有死亡的话，那么将以怎样的一种方式存在？如果已经死亡的话，又应该以怎样的一种方式复兴？新的问题必须有新的回应方式，如果仅仅用80年代那样一种思路和理念让知识分子起死回生，只是一厢情愿的幻想。

四、重建知识分子的“公共性”

关于“知识分子死亡”的问题，是法国后现代思想家利奥塔提出来的。他认为知识分子因为往往将自己放在人、人类或人民的位置上，认同于一个普遍价值的主体，习惯于针对社会每一个人发言。然而，他们所赖以建构的一套整体性的元话语到了后现代社会已经完全解体了，目前

这个社会已经不断地趋于多元化、局部化，知识分子作为其原来对社会全体所承诺的那些整体性话语的承担者已经完全不存在了。从这个意义上来说，知识分子已经死亡了。

不过，英国思想家鲍曼对这一问题有一个很好的回应。他用两种隐喻来表达知识分子在现代社会与后现代社会的不同功能。他认为知识分子在现代社会是“立法者”，意思是说在现代社会整个知识一体化，没有完全分化。而知识分子所掌握的这套客观化知识，主要是一套客观的、中立的、程序性的陈述和规则，它在现代社会，拥有仲裁的权威性。也就是说，只有程序性的规则才能保证获得客观的真理和有效的道德判断。因为这样的程序性规则具有普遍的有效性，所以运用它们所产生的结果也具有了普遍的有效性。因此知识分子一旦掌握了这套客观的知识，就能够超越其他阶层，成为知识的仲裁者。在鲍曼看来，在现代社会作为“立法者”的知识分子，其地位无可替代。借用布尔迪厄的说法，实际上知识分子是控制了“文化资本”这样一个稀缺资源。也就是在这个意义上产生了福柯所说的话语霸权，话语本身成为一种权力。

整个社会开始多元化，使得整个知识系统也开始解体了，不再有一个统一的知识场。

然而到后现代社会，鲍曼指出由于整个社会开始多元化，使得整个知识系统也开始解体了，不再有一个统一的知识场。整个社会的知识场被分解为一个个彼此独立、彼此孤立的共同体。这些共同体各自有各自的知识范式和知识传统，彼此之间甚至是不可通约的。鲍曼指出知识分子在后现代社会只有在自己的共同体内部才能扮演“立法者”的角色，超出共同体之外便不再是普遍有效的“立

法者”。这样，知识分子的功能实际上发生了变化，变成为一个“阐释者”。“阐释者”的角色就是将自己共同体内部的知识翻译、阐释为其他共同体成员能够理解的知识。知识分子实际上不再具有“立法者”所具有的那种普遍的、神圣的、至高无上的性质，而仅仅只是一个阻止意义在交流过程中被扭曲的“阐释者”。鲍曼特别指出，现代社会的核心概念是理性、真理等这样一些立法者所借以合法化的普遍有效的概念，但到了后现代社会被共同体这一概念所替代。不同的共同体实际上是不同的文化传统和生活模式。分属不同共同体的知识分子在最基本的价值上也可能完全不同，甚至是对立的。

利奥塔和鲍曼所指出的不再有整体性话语这样一种后现代情境实际上已经在90年代的中国出现。90年代与80年代在知识方式上的区别是，80年代虽然有各种各样的争论和意识形态的分歧，但这些分歧者背后的知识背景、思想预设和价值倾向基本是一致的，他们背后还存在共同的思想平台，那就是所谓的启蒙话语；但是到了90年代以后，这个同一性已经不存在了，统一的思想平台完全解体，不再有为所有人一致认可的元话语，我们看到的是各种各样越来越不可通约的共同体的话语，其中有“国学的”、“启蒙的”、“后现代的”，或者“保守主义的”、“自由主义的”、“新左翼”的等等，遑论其中还有各种各样更小的共同体以及更小的不同的知识传统。我们可以看到，整个中国到了20世纪末的确出现了这样一个情况，就是在知识话语上，一个统一的中国思想界和知识界已经荡然无存了。

中国到了20世纪末的确出现了这样一个情况，就是在知识话语上，一个统一的中国思想界和知识界已经荡然无存了。

世俗社会不像政治社会那样，靠意识形态来整合社会，相反的是，意识形态的文化整合功能在世俗社会正在逐渐衰弱。且不说知识分子赖以生存的客观化的知识已经解体，即使在整个社会里面，知识分子“立法者”这样一种本来是自明的身份现在也受到了挑战与质疑。社会已经不再需要“立法者”，从这个意义上可以说，传统意义上作为“立法者”构建元话语的知识分子的确已经死亡，而且无法再死而复生了。

这样一个事实既不令人悲观，也不那么令人乐观，我们今天要追问和讨论的，只能是这样一个问题：我们将在什么样的意义上重建知识分子的合法性？我个人理解，知识分子合法性的重建，最主要的问题在于重建“公共性”，换句话说，是在多元化的社会中，如何做一个公共知识分子。

知识分子合法性的重建，最主要的问题在于重建“公共性”，是在多元化的社会中，如何做一个公共知识分子。

原来意义上的知识分子的“死亡”，从某种意义上来说，反而更加突出了知识分子存在的合理性。到了当代社会，有一个问题正在日益突出，那就是所谓的“公共性”丧失的问题。一个分崩离析的社会，完全是由各种局部的共同体构成的社会并不是一个多元的社会。真正的多元化虽然不一定有元话语，但共同体之间、局部之间一定是有交流的，彼此是可以对话的。通过这样一种对话，一种互动，建构起一种最基本的对话规则和伦理规则。这些规则也许不一定是实质意义上的，但是它在形式意义上必须具有其有效性。而这样一种话语的、伦理的和社会意义上的普遍有效的规则与规范，不是由某一个人所制定的。也就是说，既不是由权力者来制定，也不是由资本家来制定，更

不是由哪个文化先知制定的，它是通过不同的共同体之间知识的竞争和对话而自然形成的。它不是通过一种人为的签订契约的方式来形成，而完全是约定俗成。这就像人的语言是在人的交往中自然形成的一样。实际上当多元化的社会出现以后，能够构成我们所谓"公共性"的内容是需要不同共同体通过彼此之间不断对话、不断互动来实现的。中国现在有各种各样不同的声音，正像巴赫金所说的"众声喧哗"，世界上几乎所有的声音都在华夏大地上得到了回响。我们不缺任何声音，从最极端的到最中庸的，从"左"的到"右"的，而缺的却是可以在各种声音之间进行沟通的东西——互相对话的最基本的规则。这就是说，知识分子仍然还是一个"立法者"，而始终没能成为一个"阐释者"。因为他们只会在共同体内部发言，他们还习惯像 80 年代那样扮演一个"立法者"形象，还不习惯与其他不同的共同体进行对话，把自己共同体的语言翻译为一种"公共的"语言。这就是为什么中国知识分子如今日益丧失"公共性"的重要原因。然而我们今天谈论知识分子必定是站在一个公共的意义上，而不是在某个共同体的内部来谈论，这就是目前公共知识分子问题的一个方面。

另一个原因是所谓知识体制的问题。到了 20 世纪 90 年代以后，中国的知识体制越来越趋向健全。由于知识体制受到了国家体制的支持和保护，因此具有较强的知识生产与再生产能力。但是这样一种学院内部的知识体制，实际上生产的只是一种专业的、技术化的知识，而不是一种批判的、公共的知识。的确就像在人文精神的讨论中有识之士指出的那样，当代知识分子已经越来越不成为知识分

学院内部的知识体制，实际上生产的只是一种专业的、技术化的知识，而不是一种批判的、公共的知识。

子，而只是一名学者，更确切地说是有一技之长的学者，而非知识博雅的通人。不少人在专业领域内部堪称一流、甚至是世界一流的专家，但是只要跨出自己专业知识领域半步，就完全是一个知识的“白痴”。80年代的知识界确有一种浅尝辄止、游谈无根的倾向，但90年代的知识界在纠偏的同时，也呈现出另一种倾向。如今的中国知识分子不再拥有80年代知识分子宽阔的胸怀和饱满的激情，不再怀有普遍的公共关怀。诚如萨伊德所言，知识分子越来越专业化，他们缺乏对自身知识体系的反思能力，仅仅适合做一些对已有知识体系的添补性工作，完全丧失了创新的能力。姑且不谈知识分子在知识之外还要承担的一些职责，比如对社会的道德义务和政治义务，即便从与社会的联系来说，90年代的知识分子在知识体制的挤压下越来越局部化、专业化、学院化了，同社会的关系日趋淡薄，越来越分离。这也是“公共性”丧失的重要原因。

五、体制内部的公共知识分子

随着知识体制的日趋完善，当代知识分子不得不生存于知识体制的内部，这几乎是一个全球性的现象。既然“传统的”知识分子不可复生，那么是否有可能在现代知识体制内部做一个公共知识分子呢？

既然“传统的”知识分子不可复生，那么是否有可能在现代知识体制内部做一个公共知识分子呢？

萨伊德1994年出版了在英国广播公司的演讲录《知识分子论》，他在书中强烈批评了所谓的专业知识分子。他认为知识分子本质上是业余的：真正的知识分子不是为某种利益而存在，而永远是为了某种兴趣而存在。他把业

余性看做是知识分子的根本属性。业余知识分子首先意味着他们的动力来自兴趣、普遍的关怀，而不是利益和专业化。萨伊德虽然教授英美文学，但他自认经常被各种献身的热忱所激励。知识分子永远是批判性的，对权势是反抗的，他本人就很激进。而专业的知识分子总是遵从知识的体制，缺乏背叛的反抗精神，甚至将知识作为稻粱谋。

知识分子永远是批判性的，对权势是反抗的。

然而，当代的知识分子，包括萨伊德本人，自身却面临着一个尴尬的困境。葛兰西曾经区分过两种知识分子："有机的"知识分子和"传统的"知识分子。前者是指作为体制内有机组成部分的那些知识分子，他们为体制制造意识形态。而后者是指社会中那些游离于体制外的知识分子，包括那些自由文人、作家、艺术家等，类似曼海姆所说的"自由漂浮者"。萨伊德心目中理想的知识分子就是像19世纪的雨果、左拉等德雷福斯事件中的知识分子，以及美国20世纪初格林威治村的那些自由的、完全不依附于任何体制的知识分子。萨氏认为到1968年前还有那种知识分子，比如萨特、阿隆、加缪、波伏娃等，这些知识分子还具有"传统知识分子"的余韵，但现在他们已经荡然无存了，几乎所有的知识分子都在学院内部，成为知识体制的一部分，连他自己也不例外。萨伊德本人就是哥伦比亚大学的教授，是研究欧美文学的权威。与萨伊德相仿的还有一位乔姆斯基，麻省理工学院的教授，语言学的权威。萨伊德和乔姆斯基一起被公认为是美国知识分子中的牛虻，具有强烈的批判性，在学院中是一个异数。他们之所以受到注意，被视为知识分子良知的象征，除了他们道德的勇气外，首先就是因为他们都是大学教授，是专家，而且是某

一领域的权威，因此最后才有发言资格。也就是说他们自身的合法性是知识体制内部提供的，当然，仅仅知识体制内部的这些条件并不能具备充分的条件。作为一个公共的知识分子，还必须拥有公共的关怀，具备道德上的良知。如果缺少了知识权威这一必要条件，萨伊德和乔姆斯基就无法获得社会的承认。这就是当代知识分子的一个悖论。所有的知识分子都被有机化、体制化和专业化了。既然知识分子话语的合法性是由知识体制来提供的话，这就意味着只能在知识体制内部寻求成为公共知识分子的途径。

既然知识分子话语的合法性是由知识体制来提供的话，这就意味着只能在知识体制内部寻求成为公共知识分子的途径。

在这个问题上，萨伊德与其说为我们提供了一种话语的借鉴，毋宁说是他的实践为我们提供了一种启示。萨伊德虽然再三强调知识分子的业余性，抨击专业性，但是他所说的专业知识分子，其实是指那种完全失去公共关怀，只是把专业作为谋生的手段，而一离开狭窄的专业领域便显出惊人无知的专家。他坚持的业余性指的是知识分子必须永远保持那份公共的关怀，像席尔斯所说的，知识分子永远是神圣性的，对于普遍的、神圣性的问题永远感兴趣，而且试图做出自己的解答。虽然，在当代社会也许已不可能再有统一的、普遍主义的解答，有的只可能是多元的阐述，即使如此，知识分子也将永远对这些问题感兴趣，保持着一份超出专业之外的业余关怀。萨伊德本人的实践就为我们提供了一个在知识体制内部成为一名公共知识分子的良好范本。

对于公共知识分子来说，他的专业知识也是极为重要的，这不仅从功利的意义上说，在专业成就上获得了某种文化资本，就意味着在社会上获得了话语的某种权力；而

且就知识的意义上来说，具有深厚的专业知识（不是很狭隘的），实际上也提供了自己对公共关怀发言的一个很重要的知识依据。公共问题既然没有一个普遍有效的真理，那么各种人都可以对某一问题发言。这种不同的多元回应，势必要借助不同的知识传统和专业知识。专业的知识对于公共知识分子而言，并不是累赘，而是原初的出发点。作为公共知识分子来说，既然要对公共问题发言，他的知识就不能仅仅是专业的。专业与业余的知识分子的冲突并没有想像的那么大，完全可以在两者之间建构起一种内在的关联。当然这两者会有一定的紧张关系，但对于一个公共知识分子来说，如果保持一种很好的合理张力的话，他完全有可能在自己的知识结构里面做出合理的安排，成为知识体制内部的公共知识分子。

对于一个公共知识分子来说，如果保持一种很好的合理张力的话，他完全有可能在自己的知识结构里面做出合理的安排，成为知识体制内部的公共知识分子。

六、知识人与道德人

作为一个公共知识分子，仍然有可能是两种存在的方式，或者是作为德性的存在，或者是作为知性的存在。这里涉及的背后的问题在于：当你作为一个公共知识分子来发言的时候，你背后的依据是什么？凭什么别人要相信你的话？

这个问题很复杂。知识分子话语背后所谓的合法性依据，虽然需要道德的支撑，却不能完全建构在道德的自我肯定的意义上。作为一种良知、一种德性，并不是只有知识分子才具有的。无论从历史的角度还是现实的角度，我们没有任何先验的和经验的理由来证明知识分子必定

比其他人，比如工人、农民、白领甚至小痞子等更具有道德上的优先性，倒过来反而可以找到一些相反的例子。可能的情况是，知识分子比一般人更喜欢讨论道德的话语，所以给人感觉知识分子首先是一个道德的存在、德性的存在。但是我认为这样一种存在并没有其自身的理由。道德首先不是一个话语，而是一种实践。德性不是以一种话语的方式存在，而是以一种实践的人格的方式存在的。19世纪的俄国知识分子今天让我们感动的，主要不是道德的话语，而是道德的实践。那些十二月党人以及他们的妻子们，在面对专制压迫时，他们是以集体或个体的具体道德实践为整个民族提供了人格的表率，这是一种真正的道德源泉。专门研究道德伦理的北大教授何怀宏说过，道德只能表现在一个很具体的事情上，而不是所谓的整体性上。今天许多以知识分子自命的人，他们恰恰与19世纪的俄国知识分子相反，谈论得太多太多，实践得太少太少。他们习惯于唱道德高调，以此来实践他们的道德理想，以掩盖自身人格上的弱点，虽然这种弱点也许是一般人都具有的。这势必会产生中国历史上儒家道德理想主义的普遍问题，那就是虚伪，最终使得这样一种道德高调越加不可信，难怪知识分子被不少人视作伪君子。王朔在这个意义上嘲笑知识分子，他称自己为“真小人”，挖苦知识分子是“伪君子”，虽然话很尖刻，但并不是一点没有其道理。任何一种道德的话语力量都来源于其背后的个体实践。哈维尔如果不是七七宪章的签署人，他的声音就会变得很苍白。道德永远是一种实践伦理，而不是高谈阔论的对象。

道德首先不是一个话语，而是一种实践。德性不是以一种话语的方式存在，而是以一种实践的人格的方式存在的。

知识分子首先不是一个道德人，而是一个知识人，他应该以一种知性的方式而存在。道德和良心人人都可以拥有，有时候关于道德底线、伦理底线的一些最简单的原则比如不能剥夺无辜者的生命、讲信用、同情弱者等，它起源于内心最简单的良知，起源于人类交往的最初约定，起源于多少年文化的传统。但知识就不一样了，如果说作为一个公共知识分子对于社会拥有话语的合法性的话，就是因为他们拥有知识。知识是知识分子赖以存在、证实自己的最根本的理由，是其他非知识分子所不具备的。

在当前社会的语境下，知识分子应该是这样：当他对社会公共问题发表意见时，首先他是专家，他在社会某方面具有一定的知识权威性，比如生态学家在生态问题上就具有权威性。当然不是说只有生态学专家才有发言资格，非专家就没有，但作为公共知识分子的发言，你总是要具备若干相关的知识，这才具备对与生态相关的各种问题发言的基本资格。其他社会阶层也能发言，但他们往往是根据自身的利益需求参与社会公共事务，但知识分子不一样，他个人也许与这一公共问题没有丝毫的利益关联，但他必须从公共立场出发，依据自己超越性的知识背景，对公共问题发表意见。公共知识分子的职业道德在于，当他对公共问题发言时，不能以自己的个体或群体的利益需求，而是应该从知识的良知和理性出发，做出自己的事实分析和价值判断。如果掺杂了个人利益，那仅仅是作为一个自利性的社会成员，而非超越性的公共知识分子的身份发言。

公共知识分子的职业道德在于，当他对公共问题发言时，不能以自己的个体或群体的利益需求，而是应该从知识的良知和理性出发。

知识在其发生学上有其“价值的先见”，在进入社会

运用或与体制结合时也会产生话语权力，但作为其规范的存在，也就是卡尔·波普所说的“世界3”形态时，知识是客观的、中立的，无价值的。知识分子所凭借的正是这“世界3”的知识，而建立起自己合法性的。中国的知识分子一直不缺少所谓德性的东西，特别是道德的话语，但就是缺少王小波所反复指出的那种真正可靠的知识。在后现代语境下，虽然被一致公认的可靠知识、那种保证产生可靠知识的元规则不存在了，知识越来越局部化，部落化、封建化、共同体化。但即使是共同体的知识，在其内部也是一种客观的知识，而不是价值。从其他共同体来看，它可能是一种价值，但如果经过多元的阐释、对话和沟通，最后进入公共领域，成为公共话语，也将成为公共的知识资源。要重建公共知识分子的合法性，我们首先要重构我们的知识。金耀基先生说得很好，知识分子如果是社会的眼睛与良心，就不仅要用自己热烈的 Heart（良心），而且应该运用自己冷静的 Head（头脑、理智）。知识分子必须有理性，这是最基本的东西。

知识分子如果是社会的眼睛与良心，就不仅要用自己热烈的 Heart（良心），而且应该运用自己冷静的 Head（头脑、理智）。

雷蒙·阿隆曾经谈到三种知识分子的批判方式：一种是技术化的批判（Technical Criticism），就是类似英国知识分子，承认既有体制，然后在体制内进行一种理性的、试错式的改良。另一种是道德的批判（Moral Criticism），从应然的角度批判实然，用应该是怎么样的来批判实际的、不合理的东西，但常常忽视如何使批判转变成可操作的具体方案。最后一种是意识形态和历史的批判（Ideological or Historical Criticism），那是一种整体主义的批判，用一种所谓未来社会的模式，以及历史发展的某种决定性的东西来

批判现有社会的不合理,而且把所有的问题都归结为当前社会制度的缺陷,并推导出一个整体性的革命模式。到了20世纪90年代的今天,第三种批判方式——意识形态和历史的批判方式在知识界里声音已经相当微弱了。但是第二种批判现在我们还是经常听到。不是说社会不需要道德的批判,道德上的缺陷有时是需要道德的批判来拯救,但是知识分子在行使自己道德批判的时候,更重要的是要拿出自己的道德实践与人格出来。作为知识分子的批判,最重要的还是技术化的批判。对技术化的理解,用哈贝马斯的批判策略,就是承认现有建制是合理的,然后再用建制所承诺的目标来批判现实,从而改善这个建制。当然哈贝马斯所处的语境跟我们所处的语境不一样。他处于一个自由的、开放的建制,而我们所处的语境与他这个建制还有距离。即便如此,我们也应该更多地在已有的建制里面来讨论问题和进行试错式的改革。当讨论建制的改革的时候,道德往往是苍白的,相反那些技术化的批判虽然不那么高调,却反而更有力量,技术化能够带来某种超越道德的理性,而理性的力量实际上来源于知识。

道德上的缺陷有时是需要道德的批判来拯救。

谈到知识,对于公共知识分子来说,它究竟是一种学术的形态,还是思想的形态?20世纪90年代的中国知识界曾有一场思想和学术的争论。有一个说法是,80年代重思想,90年代重学术。其实,思想和学术并非是截然对立的两极,水火不相容。绝大多数的人都会同意最好的东西是王元化先生所说的"有学术的思想"和"有思想的学术"。一种最好的知识,学术与思想是兼容的。不过,"有学术的思想"和"有思想的学术"两者在形式上还是有区

一种最好的知识,学术与思想是兼容的。

别的。“有学术的思想”指的是一种以思想成果形式表现出来的知识，但其背后有深厚的学理背景，比如顾准的那些笔记、通信就属于“有学术的思想”，它的直接形态不是学术，也不一定能进入学术史，但肯定是一流的思想成果，是20世纪中国思想史的一部分。之所以如此，与顾准有一个深厚的学理资源有关。他对古希腊的思想和城邦制度有深入的研究，而古希腊是现代西方的源头，理解了古希腊，就理解了现代西方所有问题的历史源头。

而“有思想的学术”，可以以陈寅恪的著述为例。就他的知识成果来说，基本上都是学术形式的，陈寅恪无法写入思想史，但20世纪中国学术史肯定缺不了他。陈寅恪的学术背后有着一般人所忽略的思想关怀，那种深刻的历史意识，那种文化遗民的忧患意识。前几年有“顾准热”与“陈寅恪热”。这两种“热”有其各自的积极意义，但也有其各自的偏差。最典型的莫过于对陈寅恪的误解了。作为一代宗师，陈寅恪的史学成就是毋庸置疑的。然而，在史学界，却有不少人仅仅在诸如精通多少国外语啦、史料如何熟悉啦、考证本领如何了得啦这类史学功夫上崇拜陈寅恪，独独忽略了大师之所以伟大，不仅在于上述这些工匠之技，更重要的乃是对历史有大识见，有自己独特的问题意识。一个思想力稍为弱一些的学者是产生不了深刻的问题意识的，更不用说那些一叶障目的专家了。

大师之所以伟大，不仅在于上述这些工匠之技，更重要的乃是对历史有大识见，有自己独特的问题意识。

顾准与陈寅恪作为道德的存在，无愧是20世纪中国道德上最伟大的知识分子之一，他们在道德实践上首先是一流的、顶尖的，尤其是顾准。大家之所以敬佩顾准，首先是他的道德实践。顾准本人很少有道德的话语，我们翻遍

《顾准文集》，没有发现任何道德的高调，只有对传统理想主义的冷静反省。他个人的道德高尚不是通过高调门实现的，而是以悲壮的身体力行实现的。他之所以被公认为思想界的先知，超越他所处的愚昧年代，首先是因为他是一个知识人。他的道德的勇气最大部分来自于他清明的理性。顾准对古希腊以来西方的历史、对整个西方思想史作出的理性的反省，最后促使他义无反顾地抛弃传统理想主义，走向自由主义的经验主义。

学术和思想作为一种知性的存在，可能最后的表现形式不一样，但在最高境界上是无法分离的。

学术和思想作为一种知性的存在，可能最后的表现形式不一样，但在最高境界上是无法分离的。知识分子在当代可以扮演两种角色：一是学者，二是思想者。作为一个学者的时候，知识分子生产的是“学术产品”，这就需要像陈寅恪那样是“有思想的学术”。学术不仅来源于专业的知识，而且来自深刻的公共关怀和忧患意识。只有当拥有了博大的公共关怀，才会有扩大知识背景的需求，才会将专业的学术建构在一个广阔的知识背景上，用博兰尼的话说，建构在一个很深厚的“支援意识”上。这样最终才可能拿出“有思想的学术”。而作为一个思想者，在思考公共问题的时候，也只有像顾准那样，能够在自己的专业学术领域有深刻扎实的研究，思想才不会流于简单、浮躁和哗众取宠，不是拍脑袋拍出来、靠修辞的华丽或道德的煽情鼓捣出来的东西，而最终成为真正的“有学术的思想”。

在当代中国，有太多的所谓的“思想者”，甚至“思想家”，他们几乎是现代传媒时代的产物。传媒的特点就是希望声音永远是高调的、煽情的、表演性的、与众不同的，它不需要理性的、温和的思想。温和的理性在媒体就像在

广场一样，永远不是极端的、偏激的浪漫激情的对手。有些所谓的“思想者”、“思想家”为了迎合传媒、吸引公众，成为很可笑的“文化思想明星”。他们不在学理上像顾准那样下功夫，而是在修辞上努力，起劲地煽情、做秀、唱高调。虽然他们的“思想”在追逐时髦的人看来很尖锐、很独特，但是在真正有思想的人看来，会发现在那些华丽的词藻和机智的修辞背后，实际上是一个空荡的灵魂、一个苍白的手势，纵然能够泛起一时的摩登泡沫，但很快便会成为过眼烟云，像大浪淘沙般消失得无影无踪。

有些所谓的“思想者”、“思想家”为了迎合传媒、吸引公众，成为很可笑的“文化思想明星”。

关于知识分子的研究在今天的中国仍然还只是一个开始，那将是一个没有句号的探讨。知识分子永远是最不安分的，总是不愿被某个固定的模式禁锢，即使他们已被定位在社会体制的某一环节上，仍然没有安身立命之感，总是要不断地寻求着突破与更合理的归宿。在灵魂深处，他们总是漂浮的，自由地漂浮着。传统知识分子死亡了，但知识分子的精神却是不死的，只要这种自由的、批判的、超越的精神不死，知识分子就将获得永恒，尽管其存在方式会一代一代地发生蜕变。

2

公共知识分子如何可能

公共知识分子(public intellectual)是近一二十年国际知识界讨论得很热的一个话题,但在中国知识界,似乎还是近几年出现的新话题。为什么会有所谓的公共知识分子?一般认为,雅各比(Russell Jacoby)在1987年出版的《最后的知识分子》一书,最早提出了公共知识分子的问题。在他看来,以前的知识分子通常具有公共性,他们是为有教养的读者写作的。然而,在美国,20世纪20年代出身的一代,却成为了最后的公共知识分子。大学普及的时代来临之后,公共知识分子被科学专家、大学教授所替代,后者仅仅为专业读者写作,随着公共知识分子的消亡,公共文化和公共生活因此也衰落了①。这意味着,知识分子的公共性之所以成为一个问题,与学院化、专业化时代的出现直接有关。当知识分子的主体不再是自由身份的作家、艺术家,而是技术专家和大学教授时,他们的公共性就发生了问题。

知识分子的公共性之所以成为一个问题,与学院化、专业化时代的出现直接有关。

为了研究这一问题,我们首先要明确,公共知识分子中的"公共"究竟何指?我以为,其中有三个涵义:第一是面向(to)公众发言的;第二是为了(for)公众而思考的,即从公共立场和公共利益、而非从私人立场、个人利益出发;第三是所涉及的(about)通常是公共社会中的公共事务或重大问题。公共性所拥有的上述三个内涵,也是与知识分子的自我理解密切相关。然而,本来属于知识分子本质特征的公共性,在我们这个时代却发生了疑问。知识分子身

① 雅各比(Russell Jacoby):《最后的知识分子》,洪洁译,江苏人民出版社2002年版。

份上的专业化分工和知识上的后现代思潮,使得过去我们所习以为常的知识分子公共性质发生了问题。在一个专业化和后现代社会中,如何重建知识分子的公共性?这个问题不再是自明的,需要重新加以讨论和论证。

在一个专业化和后现代社会中,如何重建知识分子的公共性?这个问题不再是自明的,需要重新加以讨论和论证。

公共知识分子的问题不仅是西方的,也是中国的,中国自20世纪90年代以后也出现了类似欧美70年代以后所出现的专业化知识体制和后现代文化思潮。在这篇文章中,我将首先分析90年代中国所出现的专业知识分子和媒体知识分子两种主流现象,然后在90年代中国知识界几次重要的有关重建知识分子的公共性的讨论中,提炼出三种公共知识分子的理想类型:传统知识分子(traditional intellectual)、有机知识分子(organic intellectual)和特殊知识分子(specific intellectual),并进而从规范层面详细讨论他们各自的知识背景和有限性,最后以布迪厄(Bourdieu)的理论为背景,分析在一个专业化时代里,建构一种特殊走向普遍的公共知识分子理想类型的可能性。

一、90年代中国:专业和媒体知识分子的出现

在欧洲和美国,知识分子在60年代的文化运动中大大出了一把风头,然而70年代以后,随着大学的日益普及化和文化的商业化,知识分子被一一吸纳进现代知识的分工体制和资本主义文化生产商业体制,公共知识分子在整体上消亡了。类似的情形在20世纪末的中国似乎重演了一次,而且被浓缩在短短的二十年之内。

80年代的中国，是知识分子的公共文化和公共生活最活跃的年代。

80年代的中国，是知识分子的公共文化和公共生活最活跃的年代。70年代末、80年代初的思想解放运动和80年代中后期的"文化热"（后来被称作为继"五四"以后的一场"新启蒙运动"）中，涌现了一批社会知名度极高、拥有大量公众读者的公共知识分子，他们中有作家、科学家、哲学家、历史学家、文学家、人文学者，乃至体制内部高级的意识形态官员。虽然有这些身份上的区分，但他们所谈论的话题无一不具有公共性、跨领域，从国家的政治生活到中西文化比较、科学的启蒙等等。这些公共知识分子在大学发表演讲、在报纸和杂志撰写文章，出版的书籍常常畅销全国，动辄几万、十几万册，成为影响全国公共舆论的重量级公众人物。以这些公共知识分子为核心，80年代的中国出现了一个公共的文化空间，它由若干个著名的公共杂志，如北京的《读书》、《走向未来》、《文化：中国与世界》，上海的《文汇月刊》，《书林》，武汉的《青年论坛》等作为舆论空间，还有若干个著名的知识分子群体作为网络的纽带，如以"走向未来"为代表的科学派知识分子、以"文化：中国与世界"为代表的人文派知识分子和以中国文化书院为代表的文化融合派知识分子。以思想领袖、杂志和群体作为核心，以全国数以千百万的知识公众作为基础，造就了80年代空前活跃的公共文化生活，并形成了一个有公共讨论话题、共同知识背景和密切交往网络的统一文化场域。而且，这一场域类似于哈贝马斯（Jürgen Habermas）所描绘的公共领域，具有公共批判的性质。

20世纪90年代以后，情况发生了很大变化。首先是外部的环境因素使得公共场域的空间大大压缩，曾经风云

一时的知识分子人物、杂志和群体除个别硕果仅存之外，大都随风而散。特别是90年代中期之后，随着市场社会的出现和国外局势的变化，知识界内部发生了严重的思想分歧，这些分歧不仅是观念上的，而且也是知识结构和人际关系上的。到90年代末，一个统一的公共知识界荡然无存，公共文化生活发生了严重的断裂，不再像80年代那样，有严肃的公共讨论和一致的公共主题。无论是公共杂志还是知识群体，都出现了重新封建化的格局①。

90年代中国公共文化的消失，除了上述因素之外，更重要的在于同欧美70年代以后一样，出现了知识体制的专业化和文化生产的商业化这两大趋势。

知识体制的专业化是从90年代中期逐渐开始的。随着国家对教育产业的投入加大，大学这些年不仅在学生人数和教学规模上大大扩张，而且在管理方式上也逐渐靠拢企业化的科层管理模式，知识按照严格的学科分工建制进行生产和流通，并且以一套严格的学科规范对教授的知识成果进行专业评估。国家体制的资本扩张和利润诱惑，吸引了一大批80年代在公共空间活动的知识分子重新回到知识体制内部寻租。但在学院生活内部，他们不再可能像过去那样可以按照自身的兴趣爱好思考、写作和发表，只能在学科专业标准的规训之下，生产高度专业化的知识产品，并且按照学科的等级评价制度，步步追逐更高、更多的文化资本和专业权威。这种学院化的专业趋势，形成了知

国家体制的资本扩张和利润诱惑，吸引了一大批80年代在公共空间活动的知识分子重新回到知识体制内部寻租。

① 参见笔者：《启蒙的命运：二十年来的中国思想界》，香港《二十一世纪》杂志，1999年12月号。

识分子内部与外部的双重断裂。在其内部，原先统一的知识场域被分割成一个个细微的蜂窝状专业领地，不同学科之间的知识者不再有共同的语言、共同的论域和共同的知识旨趣。在其外部，由于专业知识分子改变了写作姿态，面向学院，背对公众，他们与公共读者的有机联系因此也断裂了，重新成为一个封闭的、孤芳自赏的阶层。

那么，知识体制之外的知识分子又是如何的呢？90年代中期以后的市场扩张，使得文化的生产像其他消费品的生产一样，被强制性地纳入了市场的轨道，过去知识分子或者为神圣的使命，或者为表达自我而写作，如今市场只要求作者按照文化消费者的欲望而生产，并且按照市场的规则进行文化商品的流通和分配。90年代以后，伴随着公共文化空间的萎缩，消费文化的市场却大大扩张了，文化公众闲暇时间的增加和消费能力的提高，需要出版业、报业和休闲杂志提供更多的文化消费产品。于是，在以媒体为中心的文化市场诞生巨大需求的基础上，诞生了一群媒体知识分子，这些知识分子的身份是多种多样的：作家、艺术家、技术专家、人文学者等等，虽然看起来与过去的公共知识分子没有什么区别，似乎也是面对公众，除了大量令人厌烦的插科打诨之外，有时候谈论的似乎也是一些严肃的公众话题。但媒体知识分子与公共知识分子的区别在于，即使在讨论公共话题的时候，他们所遵循的，不是自己所理解的公共立场，而是隐蔽的市场逻辑，即使在诉诸批判的时候，也带有暧昧的商业动机，以迎合市场追求刺激的激烈偏好。关于这一点，我们在下一节讨论普遍知识分子的时候，还将结合个案详细分析。

媒体知识分子与公共知识分子的区别在于，即使在讨论公共话题的时候，他们所遵循的，不是自己所理解的公共立场，而是隐蔽的市场逻辑。

上述知识专业化和文化市场化这两种趋向,表面看来一个远离市场,另一个贴近市场,似乎表现出两极化的倾向,但究其背后,都为同一个世俗化的工具理性法则所支配。在知识生产领域,知识本来所具有的超越性被切断了,它们不再向整个世界和社会提供意义,知识被切割成一块块自恰的领域,彼此之间再也没有什么联系,因而也就失去了价值的关联,如果说有什么意义的话,只是在一个具体的目的/工具关系链中才能显示出来,甚至在最富于意义内涵的人文学科,知识也被技术化和专门化。而这种对知识的技术化理解,造就了一大批技术专家。这些技术专家一方面封闭在学院生活中,另一方面其中的一部分人也应邀频频在媒体亮相,讨论所谓的公共事务问题。但他们与以往的公共知识分子的区别在于:由于技术专家不再持有超越的价值和乌托邦的理念,他们的“公共性”也因此而不再具有批判的反思,而习惯于从技术的层面,检讨和讨论公共事务中的不足。政治问题行政化,公共问题技术化,所有的问题似乎都可以通过专业性很强的工具理性方式加以解决。

由于技术专家不再持有超越的价值和乌托邦的理念,他们的“公共性”也因此而不再具有批判的反思,而习惯于从技术的层面,检讨和讨论公共事务中的不足。

在国家体制与市场逻辑的奇妙结合下。90年代的中国一方面是严肃的、批判的公共空间的真实消亡,另一方面却是虚假的公共生活的空前繁荣:遵循商业逻辑的媒体知识分子活跃其间的公众消费文化的膨胀和以技术专家面貌出现的专业知识分子为主宰的媒体盛况。在技术专家和媒体明星的二重唱中,形成了以技术化和商业化为主调的世俗意识形态。

二、90年代前期知识界的讨论与重建公共性的努力

90年代中国公共知识分子的消失，不仅是知识专业化和文化商业化的结果，在相当大程度上，也与中国知识分子反思80年代、在新的环境之下理性的自觉选择有关。知识分子永远是敏感的，永远比时代领先一步，意识到时代将出现的大变化。社会结构所出现的上述变化，严格说来是90年代中期以后的事情，而早在90年代前期知识分子中的几次重要讨论中，可以看到，中国知识分子退出公共空间，进入专业领域，并非是策略性的转移，而是带有理性反思色彩的战略性退却。

中国知识分子退出公共空间，进入专业领域，并非是策略性的转移，而是带有理性反思色彩的战略性退却。

最早发生在知识界的，是看学术史和学术规范的讨论。1991年1月，北京的一批知识分子发起了名为“学术史研究”的学术座谈会，座谈纪要后来发表在当年创刊的民间刊物《学人》杂志上。这场讨论的背景在于，1989年以后知识分子普遍地陷入彷徨境地，大家都在苦苦思考应该做什么，能够做什么？一部分知识分子通过反思80年代公共文化生活，提出了返回学术界、重建学术规范的主张。《学人》杂志的主编之一陈平原当时有一段很有代表性的意见，他认为：80年代的公共知识界虽然是一个“充满激情和想像的年代”，但其问题在于学风“浮躁”与“空疏”，“介绍多而研究少，构想大而实绩小”。在他看来，“90年代或许更需要自我约束的学术规范，借助于一系列没有多少诗意的程序化操作，努力将前此产生的‘思想火

花'转化为学术成果。这种日益专业化的趋势,对许多缺乏必要的学术训练、单凭常识和灵感提问题的学者,将会是个严峻的考验。"[①]从《学人》开始,随后由大陆知识分子编辑、香港出版的民间刊物《中国书评》杂志呼应,在知识界内部出现了一场学术规范的讨论。这场讨论所涉及的背景和讨论的领域非常广泛,但从知识分子的自我理解这一角度而言,显然与80年代发生了很大的变化:知识分子的安身立命之处不再是庙堂或广场,而是有自己的岗位,即自己的专业领域。这就是陈思和所说的"岗位意识"[②]。

不过,对于这批曾经在80年代公共文化中很活跃的知识分子来说,专业岗位对于他们,不是像上述学院化体制内部那些俗儒那样,仅仅是一个谋生的饭碗,更重要的是寄托了某种无可替代的人生价值和专业旨趣。80年代的中国知识分子充满着一种马克斯·韦伯(Max Weber)所说的天职感(calling),或者用中国的话说叫做使命感,充满了忧患意识,忧国忧民,随时准备听从神圣使命的召唤,为启蒙民众、拯救民族而献身。但到90年代,这样的天职感被韦伯所说的另外一种志业感(vocation)所替代。从天职感到志业感,是从神魅的时代到解魅的时代在知识分子心灵中引起的巨大变化。在神圣轰然倒塌的世俗化时代,原来充满了意义的目的论宇宙观彻底解体,世界割

从天职感到志业感,是从神魅的时代到解魅的时代在知识分子心灵中引起的巨大变化。

① 陈平原:《学术史研究随想》,《学人》丛刊第1辑,江苏文艺出版社1991年版,第3页。

② 陈思和:《知识分子在现代社会转型期的三种价值取向》,《上海文化》杂志创刊号,1993年。

这样的彷徨、孤独之下，知识分子要想重新获得生命的意义，不再有统一的标准，只能在各自所从事的专业之中，寻找专业所提供的独特价值。

裂成一个个孤零零的机械碎片。在这样的彷徨、孤独之下，知识分子要想重新获得生命的意义，不再有统一的标准，只能在各自所从事的专业之中，寻找专业所提供的独特价值。这些价值彼此之间不可通约，但对于每一个专业人员而言，都具有某种“非此不可”的志业感①。80年代一部分公共知识分子，在重新反思知识分子的使命之后，正是怀着这样的志业感，退回学院，埋头专业。这样的战略退却发生在90年代前期，其间他们忍受了商业大潮对学院冲击所产生的寂寞感和失落，靠着单纯的志业精神撑过90年代中期知识分子边缘化、贫困化的艰难岁月。他们与90年代后期所出现的那批在教育体制里面进行知识寻租、追逐文化利润的俗儒们，完全不可同日而语。

继学术史和学术规范讨论之后，从1993年开始，在知识界内部又发生了一场规模更大、主题更加广泛的人文精神大讨论。如果说，前一次讨论是知识分子主动反思80年代学风的话，那么，人文精神的大讨论则与市场社会骤然崛起、知识分子边缘化相关。1992年，邓小平南方讲话以后，市场经济在中国掀起狂飙，随着社会世俗化风气的蔓延，大众的消费文化也取代知识分子的精英文化占据了公共舞台。在80年代，由于社会的变革集中于意识形态领域，公共知识分子一直处于公众视线的中心，但在1992年之后，在强烈的市场经济冲击下，社会迅速“除魅”，远

① 关于志业感，参见马克斯·韦伯(Max Weber)：《以学术为业》，载《学术与政治》，冯克利译，北京三联书店1998年版。钱永祥对韦伯的志业感内涵的紧张有深入的分析，参见作者：《在纵欲与虚无之上》，载同名著作，北京三联书店2002年版。

离意识形态，知识分子一夜之间边缘化。最早敏感地注意到这一问题的，是北京的陈平原和上海的王晓明。他们在1993年分别从精英文化的衰落和文学失去人文关怀的角度发表文章，提出了这一问题。不过，两个人代表了不同的姿态，陈平原延续学术史研究的立场，意识到精英文化的衰落是难以扭转的历史大趋势，知识分子惟有退回学术，自甘边缘①；王晓明则力图承担起危机，重新提倡人文精神，以新的姿态回到公共②，并在次年联络其他上海知识分子在《读书》杂志上共同发起了人文精神大讨论。这次讨论的议题非常宽泛，其中最重要的主题之一，是当知识分子被商品社会边缘化之后，如何理解自我与社会的关系。蔡翔在讨论中特别注意到了90年代以后作为启蒙者的知识分子与被启蒙者的人民大众的疏离："大众为一种自发的经济兴趣所左右，追求着官能的满足，拒绝了知识分子的'谆谆教诲'，下课的钟声已经敲响，知识分子的'导师'身份已经自行消解"③。在他们看来，由于中国开始的急速世俗化，知识分子好不容易刚刚确立的生存中心和理想信念被世俗无情地颠覆、嘲弄。他们所赖以自我确认的那些神圣使命、悲壮意识、终极理想顷刻之间失去了意义。因此，不得不"从追问知识分子精英意识的虚妄性

下课的钟声已经敲响，知识分子的"导师"身份已经自行消解。

① 参见陈平原：《近百年中国精英文化的失落》，香港《二十一世纪》杂志，1993年6月号。

② 参见王晓明等：《旷野上的废墟：文学和人文精神的危机》，《上海文学》杂志，1993年第6期。

③ 蔡翔、许纪霖等：《道统、学统与政统》，《读书》杂志，1994年第5期。

重新自我定位”[1]。不过,反思也好,寻求也好,作为人文精神的提倡者来说,都是力图重新建立知识分子的公共性,重新担当社会的指导责任。不过,在这个时候,人文精神作为一个神圣的词汇,虽然没有人公然站出来反对,但对人文精神是否可以作为知识分子的自我理解和价值立场,大有反对声音。更重要的是,即使在人文精神知识分子中间,对于究竟什么是人文精神,也是莫衷一是,分歧众多。这表明,到了90年代,维持公共知识分子共同态度的那个实质性目标和理念已经不复存在,不仅知识分子与民众之间有了严重的疏离,而且在知识共同体内部也失去了80年代那种“态度的同一性”,价值立场开始分歧。即使知识分子试图以一种宽泛的人文精神来概括它,也无法在具体的内容上达成共识。为了避免大家在什么是人文精神上争论不休,许纪霖当时将人文精神从否定的意义上加以理解,认为对于人文精神,我们只能共同确认它不是什么,至于其肯定的意义,只能是一种类似“人是目的”这种康德式的形式化道德律令,在不同的文化价值和历史语境中可以有不同的具体内涵和解释[2]。试图通过形式化的规范方式,在知识共同体内部价值日益分歧的新情形下,重建公共知识分子基本共识。

到了90年代,维持公共知识分子共同态度的那个实质性目标和理念已经不复存在,不仅知识分子与民众之间有了严重的疏离,而且在知识共同体内部也失去了80年代那种“态度的同一性”。

不过,在这场大讨论中,已经有两位北京知识分子张颐武和陈晓明敏感地注意到所谓的人文精神,不过是一种

① 蔡翔、许纪霖等:《道统、学统与政统》。

② 许纪霖:《人文精神的多元意义》,上海《文汇报》,1995年12月17日。

知识的叙事，一种列奥塔(Jean-Francois Lyotard)所说的宏大叙事(grand narrative)而已，用他们的话说，是所谓"后新时期"的最后神话①。似乎是为了与人文精神讨论打擂台，两位被称为"张后主"和"陈后主"的知识分子在1994年发起了一场后现代和后殖民文化的讨论。他们所要做的工作恰恰与人文精神知识分子相反，不是重建一套公共知识分子共同的价值话语，而是从后现代和后殖民的批判理论出发，拆解公共知识分子所凭借的最后一个堡垒：公共话语的虚妄性。在他们看来，"五四"以来，中国的知识分子建构了一套以现代性为中心的宏大叙事，这一叙事又是以西方话语为惟一参照，带有后殖民文化的色彩。中国知识分子凭借这套外来的现代性话语，以启蒙者和代言人自居，支配着现代性的知识/权力运作。到90年代，中国进入了所谓的"后新时期"，也就是后现代社会，出现了社会的市场化、审美的泛俗化和文化价值多元化三股大潮流，这意味着以西方为参照的现代性已经破产，以宏大叙事为凭借的知识分子也因此宣告死亡②。在90年代中期出现的这股后学思潮，在其影响和声势上远远不及人文精神的诉求，其后学学理也相当粗俗，论述多为独断，并热衷

在他们看来，"五四"以来，中国的知识分子建构了一套以现代性为中心的宏大叙事，这一叙事又是以西方话语为惟一参照，带有后殖民文化的色彩。

① 参见陈晓明：《人文关怀：一种知识与叙事》，《上海文化》杂志，1994年第5期；张颐武：《人文精神：最后的神话》，河北《作家报》，1995年5月6日。

② 参见张颐武：《现代性的终结：一个无法回避的课题》，北京《战略与管理》，1994年第4期；陈晓明等：《后现代：文化的扩张与错位》，《上海文学》1994年第3期；张法等：《从"现代性"到"中华性"》，长春《文艺争鸣》，1994年第2期。

于建构代替现代性的另一种宏大叙事,所谓的"中华性"①。不过,它的确开了90年代中国知识界后现代的先河,自此以后,列奥塔、福柯(Foucault)、德里达(Derrida)为代表的法国后现代理论通过系统的翻译和研究,如潮水般涌入中国,在知识界蔚成大观。90年代中期以后,对启蒙运动以来理性主义的批判和反思,形成了一股强大的热流。启蒙理想和理性主义的被颠覆,从话语的根基上解构了传统公共知识分子的立身依据。

这样,后现代话语与学科专业化,到90年代就逐渐成为中国知识分子群体中占据主流的知识现象,这其中有知识分子经历思想反思后的自觉选择,也有国家体制和文化商业化外部环境的配合和制约,到90年代末,知识分子公共性的丧失,遂成为一个无可争辩的客观事实。

到90年代末,知识分子公共性的丧失,遂成为一个无可争辩的客观事实。

面对知识的专业化和文化的商业化以及后现代思潮的几路夹击,知识分子群体内部发生了急剧的分化。一部分知识分子退出公共空间和公共话语,而另一部分知识分子则试图以各种方式重建公共性,恢复知识的生活与公共生活的有机联系。不过,随着90年代知识分子的急剧分化②,即使是在公共知识分子中间,对如何重建公共性也产生了严重的分歧。这些分歧主要涉及对知识分子使命的自我理解和所依据的背景,大致来说,可以分为三种类型。

---

① 张法、张颐武、王一川:《从"现代性"到"中华性"》,长春《文艺争鸣》,1994年第2期。

② 参见笔者:《启蒙的命运:二十年来的中国思想界》。

第一类公共知识分子主要是人文精神派知识分子。这一类型的知识分子坚定地相信知识分子代表着普遍的真理、良知、正义,知识分子应该为这些神圣的价值而呼喊、奋斗和干预社会。他们特别强调,虽然对人文精神的实践是个人的,但其背后有确定不移的“超个人的普遍原则”和“超个人的社会公理”。那是容不得虚无主义和犬儒主义的。人文精神不仅是一种关怀,而且与实践不可分割,它本身体现为人文实践的自觉性①。

人文精神不仅是一种关怀,而且与实践不可分割,它本身体现为人文实践的自觉性。

在对抗社会的商业化上,以学者为主体的人文精神知识分子还是属于比较温和的,相形之下,与人文精神派同时出现的,以作家“二张”(张承志和张炜)为代表的道德理想主义派,则表现出异常激进的反抗姿态。这是第二类公共知识分子。在社会世俗化大潮面前,“二张”以“抵抗投降”的高调出现,他们以“精神圣徒”自称,宣布要高举鲁迅先生的反抗和不妥协的旗帜,代表社会底层或边缘的被压迫的民众和弱者,“向长久脱离民众、甚至时时背叛人民的中国知识界挑战”,“对体制化的学术和文学冲决或反抗”。为了反抗,甚至不惜赞美暴力的合理性②。

第三类公共知识分子出现得稍晚,大约在90年代中后期,是以汪晖为代表的“批判知识分子”。以前述后现代、后殖民思潮一样,汪晖也是在质疑启蒙思想的普世化现代性为出发进行反思的,但他拥有前者所不具备的西方

---

① 参见张汝伦、王晓明等:《人文精神:是否可能和如何可能》,北京《读书》杂志,1994年第3期。

② 参见张承志:《无援的思想》,北京华艺出版社1995年版;张炜:《忧愤的归途》,北京华艺出版社1995年版。

惟有揭示社会日常生活中被遮蔽的权力关系，才是知识分子的最重要的职责。

学理基础和思考深度，他既忧虑学院化体制下知识分子失去了与公共生活的有机联系，又注意到市场化下公共领域为商业逻辑操控的普遍现实，在他看来，惟有揭示社会日常生活中被遮蔽的权力关系，才是知识分子的最重要的职责。为了拒绝知识界为他们所作的“新左派”命名，汪晖以“批判知识分子”的方式来自我理解他所代表的这些知识分子的特征：“批判的思想群体的共同特点是致力于揭示经济与政治之间的关系，揭示知识分子群体所习惯的思想方式和观念与这个不平等的发展进程的内在的关系”①。

这三类知识分子不是个别的经验现象，可以说他们分别代表了三种经典的知识分子理想类型：传统知识分子(traditional intellectual)、有机知识分子(organic intellectual)和特殊知识分子(specific intellectual)。传统知识分子与有机知识分子是葛兰西(Gramsci)对知识分子所作的经典区分，传统知识分子的自我理解通常是独立的、自治的，超越于一切社会利益和集团之上，代表着社会一般的普遍的真理、正义和理想，而有机知识分子则是与阶级一起创造出来，与一定的社会体制或利益集团存在着某种有机的思想联系，他们自觉地代表着某一个阶级，作为阶级或阶层的代言人出现②。而所谓的特殊知识分子，是福柯所创造的概念，对应着所谓的普遍知识分子(universal intellec-

① 汪晖：《死火重温》，北京人民文学出版社 2000 年版，序言、第 343—345、430—432 页。

② 葛兰西(Gramsci)：《狱中笔记》，曹雷雨等译，中国社会科学出版社，第 1—4 页。

tual)而言。在他看来,无论是传统知识分子,还是有机知识分子,都属于普遍知识分子,即相信有一种普遍的真理和知识的存在,并且热衷于扮演先知般的预言家,指导人民往什么方向走。而特殊知识分子刚好与之相反,他并不预言、承诺某种社会目标,只是从自己所处的特殊位置,通过专业分析的方式,揭示所谓的真理与权力的不可分割,拆解社会隐蔽的权力关系,因而批判、而且是具体的批判,而不是建构尤其是整体的建构就成为特殊知识分子的自我理解方式①。在90年代的中国公共知识分子之中,人文精神知识分子更多地表现出传统知识分子的特点,道德理想主义者是一种有机知识分子的类型,而批判知识分子则比较接近福柯式的特殊知识分子②。

人文精神知识分子更多地表现出传统知识分子的特点,道德理想主义者是一种有机知识分子的类型,而批判知识分子则比较接近福柯式的特殊知识分子。

为了使问题的讨论不仅仅局限于90年代的具体的中国语境和经验层面,而能够从一个更高、比较抽象的规范层面深入讨论问题,接下来我将从普遍知识分子(包括传统知识分子和有机知识分子)和特殊知识分子这两个理想类型的知性层面,来展开对知识分子的公共性如何可能的研究,并且将提出一种新的公共知识分子理想类型的可能性。

---

① 参见福柯(Foucault):《权力的眼睛》,严锋译,上海人民出版社第48、72、147页。

② 当我在这里将汪晖所代表的批判知识分子解释为福柯式的特殊知识分子的时候,只是在揭示不平等的权力关系这一批判的层面而言,而忽略了他们之间的重要不同:福柯所理解的特殊知识分子拒绝任何社会整体的目标,而中国的批判知识分子是把"政治自由、社会公正和平等权力作为自己的社会目标"并且为之而诉诸于批判的。参见汪晖《死火重温》,序言第8页。

三、普遍知识分子的虚妄性

什么是普遍知识分子？列奥塔在著名的《知识分子的坟墓》一文中，这样描绘知识分子：

“知识分子”更像是把自己放在人、人类、民族、人民、无产阶级、生物或其他类似存在的位置上的思想家。也就是说，这些思想家认同于被赋予了普遍价值的一个主体，以便从这一观点来描述和分析一种情形或状况，并指出应该做什么，使这一主体能够实现自我，或至少使它在自我实现上有所进展。这种“知识分子”针对每个个人发言，因为每个个人都是这一存在处或胚胎。根据同样的原则，他们针对个人并起源于个人。“知识分子”的这一责任和普遍主体的（共有）概念是不可分开的。只有它才能赋予伏尔泰、左拉、佩基、萨特（限于法国范围而言）他们曾被给予的那种权威①。

所谓的普遍知识分子正是列奥塔所说的那些知识分子。普遍知识分子中，有两种类型：传统知识分子与有机知识分子。我们先来分析传统知识分子。

现代知识分子的最初类型是传统型的：他们通常是自由职业者，不依附于任何体制，不管是商业体制、知识体制，还是国家体制。

现代知识分子的最初类型是传统型的：他们通常是自由职业者，不依附于任何体制，不管是商业体制、知识体制，还是国家体制。他们在身份上是自由漂浮的，具有波希米亚人的气质。更重要的是，传统知识分子相信自己代

① 列奥塔（Lyotard）：《知识分子的坟墓》，载《后现代性与公众游戏》，谈瀛洲译，上海人民出版社，第116—117页。

表了普遍的理性、正义和理想。法国作家左拉(Emile Zola)正是传统知识分子的典型。在著名的德雷福斯(Alfred Dreyfus)事件中,左拉以一篇《我控诉》拍案而起,宣告了现代知识分子的诞生。在知识分子的集体请愿中,他们不是仅仅为德雷福斯个人的清白而抗议,而是为捍卫社会整体的真理和正义而战斗。"知识分子自认为有资格以他们专家的身份来为这样的事业进行辩护"①。正如布迪厄所说:"人文权威和科学权威在左拉的'我控诉'以及支持他的请愿活动这样的政治行动中得到了支持。这种新的政治干预的模式,扩大了构成知识分子身份的'纯洁'和'入世'的概念。这些干预行动产生了纯洁政治,正好构成国家理性的反题。"②

传统知识分子是现代知识分子的原生形态,就像一个人的童年性格决定了其一生的命运一样,传统知识分子也为知识分子带来了自由、敏感、富有正义感和社会批判勇气的精神气质。这些都是知识分子家族的共同徽章。这样的气质在任何社会中都是一面高高飘扬的旗帜。问题在于:知识分子有没有可能以传统的方式在当今这样一个知识被高度专业化、文化被商业操纵和元话语被解构的后现代社会中继续存在?

知识分子有没有可能以传统的方式在当今这样一个知识被高度专业化、文化被商业操纵和元话语被解构的后现代社会中继续存在?

传统知识分子在当代面临的第一个挑战是其所赖以

① 让-弗朗索瓦·西里奈利(Jean-Francois Sirinelli):《知识分子与法兰西激情》,刘云虹译,江苏人民出版社2001年版,第8页。

② 布迪厄(Bourdieu):《倡导普遍性的法团主义:现代世界中知识分子的角色》,赵晓力译,《学术思想评论》第6辑,辽宁大学出版社1999年版,第174页。

存在的社会空间发生了变化。在现代化社会的早期,作为国家体制一部分的大学还没有像今天这样扩张无边,文化也远远没有像今天这样被商业机制垄断,因而社会的公共文化生活还是完整的,知识分子可以以自由职业者如自由作家、自由艺术家的身份生存和活动,他们的心灵是自由的,可以为文学而文学,为艺术而艺术。然而,当国家体制和资本主义商业体制作为系统性的力量,扩张到自由的公共文化空间,受控于权力和金钱的当代社会,传统知识分子所赖以生存的最后一块净土沦陷了,生活世界被系统世界殖民化,自由的翅膀被折断,不是寄生在学院体制,就是以签约化的方式在资本主义文化企业或媒体中讨生活。在这样的情形下,是否还有自由职业知识分子那样纯洁的心灵和自由的精神呢?

当国家体制和资本主义商业体制作为系统性的力量,扩张到自由的公共文化空间,受控于权力和金钱的当代社会,传统知识分子所赖以生存的最后一块净土沦陷了。

曼海姆(Karl Mannhem)在研究知识分子的时候,谈到知识分子拥有两种不同的知识:日常经验的知识和秘传(esoteric)知识。他说:

在简单文化中,这两种类型的知识常常汇聚为一种。由部落垄断的技艺常常构建了养生秘密的主题,这种技艺本身却是日常生活的一个部分,巫术的来源和基础是秘传的,也常常进入到私人活动的日常循环中去。而日益复杂的社会却倾向于将日常知识与秘传知识分离开来,同时也拉大了掌握这两种知识的群体的距离①。

① 曼海姆(Karl Mannhem):《知识阶层问题:对其过去和现在角色的研究》,载《卡尔·曼海姆精粹》,南京大学出版社2002年版,第183页。

以日常经验知识和秘传知识为背景，当代知识分子分别形成了媒体知识分子和学院知识分子两大类型。学院知识分子为专业知识的规训所控制，而媒体知识分子又受制于媒体和出版业的市场逻辑。在当代中国，这两类知识分子，又有所谓（知识）体制内和（知识）体制外知识分子的称呼。这一区别和命名，是体制外知识分子的发明，并非为体制内知识分子所接受，因为这不仅仅是某种事实的描述，还暗涵着某种价值的评价。在体制外知识分子看来，体制内的同行们已经失去了知识分子公共批判的精神，为学院的专业逻辑所摆布，而他们依然像当年的左拉、雨果那样，是自由漂浮的自由职业者，体制外蕴含着丰富的反抗资源，所谓的民间是知识分子批判精神的温床。这一结论前半部分固然不错，学院知识分子的确有失去公共性和批判性的可能和趋势，但所谓的民间是否就意味着自由、反思和批判呢？传统知识分子是否还有可能在体制外继续生存呢？

就像我们上述所指出的，在当代社会，即使在国家体制之外，也早已并非是自由的净土，资本主义的市场原则隐蔽地控制着大小媒体和出版业的文化生产和流通，即使是在所谓的民间刊物、民间出版业，也没有例外。资本的这一控制是软性的，看不见的，以市场的调节方式进行。当严肃的知识分子退入学院，公共空间就为一批所谓的媒体知识分子占领了，如同布迪厄所指出的，他们或者是媒体从业人员，或者是以卖稿为生的自由职业者，既没有像左拉那样有作家的身份和智慧，也不像萨特有哲学上的专业建树，“他们要求电视为他们扬名，而在过去，只有终身

即使在国家体制之外，也早已并非是自由的净土，资本主义的市场原则隐蔽地控制着大小媒体和出版业的文化生产和流通。

的、而且往往总是默默无闻的研究和工作才能使他们获得声誉。哲学人只保留了知识分子作用的外部表象，——而这些人既无批判意识，也无专业才能和道德信念，却在现时的一切问题上表态，因此几乎总是与现存秩序合拍。"①

媒体与文化工业还有更厉害的一招，就是它容许并且鼓励异端，特别是知识分子的批判，因为这些极端的声音，在一个政治权威主义的时代是市场的稀缺商品，有超额利润的空间。虽然风险很大，但高风险必有高利润，资本的所有者为了谋取潜在的暴利，愿意铤而走险。在这样的商业原则支配之下，异端的声音受到资本的不断鼓励被释放出来，而且越是趋于偏激、极端，越是受到市场的鼓励，会赢得所谓的收视率、点击率、出版印数，通过资本主义的投入—产出的会计制度，化为实实在在的商业利润。而为市场所无形操控的民间知识分子，也会在不自不觉中失去批判的自我立场，从理性的批判滑向迎合市场对稀缺资源的特殊需求，一味取悦于观众的观赏偏好，声调越来越偏激，越来越激愤，语不惊人死不休。所谓的知识分子批判，变成一个煽情的演员手势、一种矫揉造作的舞台造型、一连串博取掌声的夸张修辞。而所谓的正义、良知和真理，在这样的市场作秀闹剧中，变为虚张声势的图腾和得心应手的道具—这样的媒体知识分子，与左拉所代表的传统知识分子，在精神气质上何其遥远！如同海涅所感叹的：我播下的是龙种，收获的却是跳蚤。

在这样的商业原则支配之下，异端的声音受到资本的不断鼓励被释放出来，而且越是趋于偏激、极端，越是受到市场的鼓励。

① 布迪厄(Bourdieu)：《自由交流》，桂裕芳译，北京三联书店 1996 年版，第 51 页。

传统知识分子之所以敢于对抗国家理性，乃是因为在他们的内心，相信自己掌握并且代表了更高的理性——人类的理性，这一理性是整体的，具有终极性的价值和依据。在启蒙时代，当知识还没有分化，而人类又普遍陷入蒙昧状态的时候，人类理性的确起到过很大的解放作用。然而，到现代社会，随着社会的分化，知识也日益分化，各种知识之上是否还存在、或者说还有必要存在一种形而上学的整体知识？这一点如今已经遭到了普遍的质疑。列奥塔在《后现代状况：关于知识的报告》中证明了所谓的元话语——整体性知识的虚妄性，当整体性知识所造就的两套宏大叙事——关于真理的叙事和革命的叙事被颠覆之后，知识分子所赖以存在的知识论依据就被釜底抽薪，失去了立足之地[1]。在这样的情况下，假如知识分子依然执著地相信，自己掌握了真理的万能钥匙，可以凭此谈论或批判一切现存之物，就显得格外的虚弱和空洞。

假如知识分子依然执著地相信，自己掌握了真理的万能钥匙，可以凭此谈论或批判一切现存之物，就显得格外的虚弱和空洞。

已故的中国作家王小波以热爱知识和理性而著称，但他最讨厌的是中国知识分子自以为代表了无所不在的真理，夸夸其谈，误国误民。他在其杂文自选集的序言中，开篇就讲了一个故事，说自己年轻时读萧伯纳的剧本《芭芭拉少校》有场戏给他印象极深：工业巨头见到多年不见的儿子，问他对什么有兴趣。儿子在科学、文艺、法律一切方面皆无所长，但他说自己学会了一样本领，善于明辨是非。父亲听完嘲笑儿子说，这件事连科学家、政治家、哲学家都

① 列奥塔(Lyotard)：《后现代状况：关于知识的报告》，车槿山译，北京三联书店 1997 年版。

感到犯难，而你什么都不会，倒是专职于明辨是非？王小波说，他看了这段戏之后，痛下决心，这辈子干什么都可以，就是不能做一个一无所能、就能明辨是非的人①。王小波是敏感的，在他写这段话的时候，已经是90年代中期，看到了太多的业余知识分子，明明没有什么研究和思考，却整天忙于出镜，在媒体夸夸其谈，对一切问题都敢于发表意见，善于发表意见。这样的学术文化明星，不仅在中国，而且在西方，也成为媒体商业时代的普遍现象。波斯纳(Richard Posner)最近发表的《公共知识分子：衰落研究》一书，对这些在各类媒体频频曝光的知识分子进行了细致的分析和无情的抨击，指出这些公共知识分子为公众提供的是信用品，在公共消费市场是需要事后检验的。然而，如今公共知识分子的公共言论，却不必为其是否拥有信用而负责。这样，在公共领域的讨论中，就呈现出公共越来越多，知识越来越少②。

假如没有一定的专业知识，仅仅凭形而上的普遍知识实施批判，在公共事务的消费市场上，很难与那些以维护现存秩序的技术专家竞争。

在左拉生活的时代，社会还没有像今天这样复杂，知识也没有像今天那样分化，因此传统知识分子多是通才，可以跨越不同的领域针对社会而发言。然而，如今时代的各种社会问题已经异常复杂，人文的因素与技术的因素掺杂在一起，假如没有一定的专业知识，仅仅凭形而上的普遍知识实施批判，在公共事务的消费市场上，很难与那些以维护现存秩序的技术专家竞争。后者可以用种种复杂

---

① 王小波：《我的精神家园》，北京文化艺术出版社1997年版，自序第1页。

② Richard Posner , Public Intellectuals: A Study of Deline, Harvard University Press2001.

的技术方式遮蔽事实,做出辩护。无所不能的传统知识分子,在技术专家面前,往往是一无所能,无法让公众相信他们所说的具有足够的公信力。

不过,也有一些传统知识分子反驳说:很多社会问题,不要搞得那样复杂,只要凭简单的生活常识,只要凭心中的良知,就能够分清是非!对此,王小波辛辣地说:"一个只会明辨是非的人总是凭胸中的浩然正气,然后加上一句:难道这不是不言而喻的吗?任何受过一点科学训练的人都知道,这世界上简直找不到什么不言而喻的事。"①常识并非是客观的存在,它是多少年历史传统的积累;常识并不是永远可靠的,现实生活的复杂性,已经不是过去生活智慧之积累——常识所能回答得了。常识只能在一个发展缓慢的社会中发挥合法性功能,如同过去的传统社会一般。而当今世界变化之快,很多问题远远超出常识的解释半径之外。即使是常识管用的地方,由于各人所经历的经验不一样,他们所拥有的常识经验也不同。谁也不可能拥有对常识的最终解释权,一切只能取决于公共领域中公众之间的理性讨论。知识分子不能仅仅凭常识而发言,公众的交往理性是比个人的常识更可靠的东西。

知识分子不能仅仅凭常识而发言,公众的交往理性是比个人的常识更可靠的东西。

至于说到良知,那是属于道德范围的判断。道德也像常识一样,并非是那样不言而喻的。道德判断分为价值和规范两个层面,前者回答什么是好的、有价值的,后者回答什么是正当的、正义的。由于现代社会是一个价值多元的社会,在关于什么是好、什么是有价值的人生这一问题上,

① 王小波:《我的精神家园》,自序第3页。

已经没有统一的答案，一个自由主义的社会，只能在价值问题上保持中立，对所有合理的价值予以宽容。至于涉及社会公共正义的问题，那是由不得相对主义，知识分子当然应该站出来说话，就像当年的左拉那样。不过，公共正义属于罗尔斯(John Rawls)所说的公共理性范畴，它并不为知识分子所独占，而是为所有公民所拥有。当左拉奋起反抗国家理性的时候，他所表现的，与其说是一个知识分子的职责，不如说是一个公民的职责——公民所捍卫的，是比具体的国家理性更抽象但也因此更高的公共理性，它内含着自由、平等、公平这些最高的人类价值。我们没有理由说，惟有知识分子拥有这样的政治道德感，而一般的公民缺乏基本的道德直觉。那是精英主义者的可笑狂妄。在许多次历史的关键时刻，我们往往会看到一般的人民大众，在正义的道德实践上不仅不比知识精英们差，而且往往表现得更勇敢、更无畏。作为一个知识分子，社会所需要他做的，不仅仅是公民的道德实践，而且是理性的反思，反思一切不合理的秩序与权力关系，并且做出有说服力的批判。这样的批判无法建立在一般的、普遍的知识或良知基础上，必须以特定的专业作为自己反思的起点。关于这一点，我们在最后一节将详细讨论。

作为一个知识分子，社会所需要他做的，不仅仅是公民的道德实践，而且是理性的反思。

在普遍知识分子之中，除了传统知识分子之外，还有另外一种有机知识分子。他们与传统知识分子有很多共同的地方，都相信有普遍的真理或正义存在，知识分子可以面对所有的人发言。但如果说知识分子确信自己是自由的、超脱的，可以超越于一切阶级之上，代表着社会一般的公共利益的话，那么，有机知识分子则认为在一个阶级

分化的社会中,知识分子总是与各种利益集团无法分离,总是代表着某一个阶级或阶层的声音,所以有机知识分子应该看清哪个阶级代表着历史的未来,承担着世界拯救者的使命,并且自觉地充当这个先进阶级的代言人。或者说,知识分子应该永远站在底层受压迫的民众一边,为底层民众的反抗压迫而呼吁呐喊。在某种意义上说,第二次世界大战以后的萨特,就是属于这样的有机知识分子。他相信,个人虽然是绝对自由的,但相互之间的竞争,使得每个人又是孤独的,陷入所谓的"惰性实践"。个体为了克服孤独和惰性实践,只有靠统一于一个意志之下、朝着同一个目标的运动。他试图将个人的自由同无产阶级的解放、底层民众的反抗融合起来①。

不过,有机知识分子这样的代言人意识正如布迪厄所指出的,是一种虚幻的神话,这样的神话将知识分子看成是某个"普遍阶级"的同路人。但这些"普遍阶级",对知识分子来说不过是一具稻草人而已。因为实际上不是"普遍阶级"指定了知识分子,而是知识分子指定了"普遍阶级",知识分子依然将自己看成是普遍性的最终裁决者②。列奥塔也表达了类似的看法,他批评萨特说:

不是"普遍阶级"指定了知识分子,而是知识分子指定了"普遍阶级",知识分子依然将自己看成是普遍性的最终裁决者。

在现实中已不再出现普遍的主体——受害者,让思想能够以它的名义提出一种同时是"世界的构想"(寻找名字)的控诉。萨特试图采纳"社会经济地位最低下"的阶

① 参见陈宣良:《萨特:幽暗与通明之间》,载周国平主编:《诗人哲学家》,上海人民出版社 1987 年版,第 399—402 页。

② 布迪厄(Bourdieu):《倡导普遍性的法团主义:现代世界中知识分子的角色》。

层的观点以引导自己穿过各种不正义的迷宫，但归根结底，这一阶层不过是一个消极的、无名的、经验的存在①。

有机知识分子通常都会表现出民粹主义的倾向，将底层民众的道德感和正义感抽象地加以美化，但一谈到具体的民众，他们又表现出极端的鄙视和不信任，认为他们无法表达自己、代表自己，需要像自己这样的有机知识分子来为民众伸张正义，发出声音。但在福柯看来，这样的矛盾背后事实上蕴含着某种压抑机制，有机知识分子暗中参与了阻止民众正当表达的权力机制。在经历了法国1968年的五月风暴以后，福柯颇有感慨地说，过去知识分子总是以为他们有义务向那些看不清真相的民众说话，以他们的名义表达真理、良知和雄辩。现在，知识分子发现群众并不需要通过他们来认识，他们能把自己认识得比知识分子更完美、更清晰，也表达得更好。相反的是，妨碍民众表达的，是一种自上而下的查禁权力，一种在社会网络中无所不在的权力。知识分子本身就是这权力系统的一部分，甚至连他们是"社会良心代言人"这一观念，也成为这一权力系统的一部分，因为它阻止了民众直接表达的正当意愿。因此，福柯认为，知识分子的真正作用不是在于为民众代言，而是与身临其境的权力形式做斗争，揭示知识话语与权力统治之间的隐蔽关系②。

有机知识分子之所以将希望寄托在某个阶级或底层

① 列奥塔(Lyotard)：《知识分子的坟墓》。

② 参见福柯(Foucault)：《知识分子与权力：福柯与德勒兹的对话》，载《福柯集》，杜小真编选，上海远东出版社1998年版。

民众身上，乃是相信他们代表了历史发展的总体目标。这样的历史主义继承了基督教的传统，以为未来是一个有价值的存在，历史是有目的的。为了这样一个历史的终极目的，整体的革命是需要的，哪怕革命要付出血腥和暴力的代价。萨特当年就为这种伴随着恐怖和暴力的革命合理性做出过辩护。但曾经是萨特亲密战友的加缪（Albert Camus），以人道主义的存在主义立场批评萨特，他认为萨特的这种与革命携手的存在主义也是一种神化，“是对历史的神化，因为把历史看成是惟一的绝对。人不再信上帝，而是信历史。”①在加缪看来，有机知识分子所作的反抗只是一种“历史的反抗”，是以革命的名义而进行的反抗，因为上帝不存在了，为了某种遥远的历史目的，一切都是容许的，包括谋杀、血腥和暴力。但加缪坚定地认为：世界的荒谬是不可能彻底消除的，上帝不存在，并不意味着一切都是容许的。真正的反抗者，也就是“形而上学的反抗”，既使一个说“不”的人，也是从一开始行动就说“是”的人，他知道行动的边界在哪里。与尼采的虚无主义不一样，反抗最后要服从正义的法则。世界上惟一严肃的哲学问题是自杀，而惟一真正严肃的道德问题是谋杀。为了永远忠实于大地，我们只有选择正义和符合人道主义的反抗②。

真正的反抗者，也就是“形而上学的反抗”，既使一个说“不”的人，也是从一开始行动就说“是”的人，他知道行动的边界在哪里。

在当代西方，像萨特那样寄希望于整体目标和宏大运

① 转引自：罗歇格勒尼埃：《阳光与阴影：加缪传》，顾嘉深译，北京大学出版社1997年版，第164页。

② 参见加缪（Albert Camus）：《反抗者》，吕永真译，载《加缪全集》第3卷，河北教育出版社1998年版。

动的有机知识分子已经衰落，从事社会运动的知识分子开始于各种各样局部的、边缘的抗议运动相结合，比如女权运动、同性恋运动、保护生态运动等等。这些新式的运动在表现形式上多样化，不再寻求统一的理论、法律和解决方法。不能创造持久的组织形式，也缺少一种能把各种团体和运动联合起来的统一的意识形态①。有机知识分子后现代化了，与元话语与整体性目标失去了联系，变成为具体的、局部的利益和目标而奋斗的边缘运动人士。

有机知识分子后现代化了，与元话语与整体性目标失去了联系，变成为具体的、局部的利益和目标而奋斗的边缘运动人士。

无论是传统知识分子，还是有机知识分子，作为一个福柯意义上的普遍知识分子，他们都有一种强烈的天职感(calling)：听从理性、真理、正义、良知或阶级的召唤，为拯救人类整体命运的神圣使命而奋斗。只要有普遍知识分子存在，有普遍的理性和阶级意识存在，这样的社会依然不是完全世俗化的社会，依然带有世俗化的神魅。然而，当后现代终于来临，当专业统治驱逐了天职的神魅，代之以世俗的志业感(vocation)的时候，知识分子将何以自处？将以什么样的姿态参与公共？

于是，新的知识分子出场了。

四、特殊知识分子是否可能？

特殊知识分子是福柯提出来的，是相对于普遍知识分子而言的。如果说普遍知识分子是一些喜好谈大问题的

① 参见博格斯(Carl Boggs)：《知识分子与现代性的危机》，李俊、蔡海榕译，江苏人民出版社2002年版，第208—217页。

文人、作家的话，那么特殊知识分子只是一些专家、学者，他们关心的是在具体的领域中如何解构整体的权力。福柯本人就是特殊知识分子的一个典型。福柯首先并不认同自己是一个知识分子——那种普遍的、纯粹意义上的知识分子，他说，我从来没有碰到过知识分子，只遇到过许多谈论“知识分子”的人。知识分子根本不存在，在现实生活中，只有具体的知识分子，比如写小说的作家、绘画的画家、作曲的音乐家、教书的教授或经济领域的专家。这些人就是福柯所说的特殊知识分子①。

知识分子根本不存在，在现实生活中，只有具体的知识分子。

特殊知识分子首先是质疑普遍性的人。普遍知识分子的脑海里始终存在着一个神圣的普遍观念，希腊智者、犹太先知、罗马立法者这些形象在普遍知识分子那里挥之不去。但特殊知识分子嘲笑这些形象的虚妄，那统统都是意识形态的幻觉而已。普遍知识分子是为未来生存的，为了未来，可以牺牲今天。而特殊知识分子不相信未来，他们是为此时此刻而活着的人②。与当下的那些俗儒不一样，特殊知识分子不是安于现状，在现存秩序下谋取可怜的生计，他们在某一点继承了普遍知识分子的历史传统，那就是批判性。

同样是对权力的批判，特殊知识分子的批判与普遍知识分子大不一样，后者相信自己是外在于现实权力系统的，自己所掌握的理性、真理和正义，是与权力相对的伟大

① 福柯(Foucault)：《哲学的生命》，载《权力的眼睛》严锋译，上海人民出版社 1997 年版，第 102 页。

② 参见福柯(Foucault)：《权力与性》，载《权力的眼睛》，第 48 页。

力量。但在特殊知识分子看来,真理与权力不可分割,任何权力的背后都有一个关于真理的话语系统支撑着它,给予权力以合法化,而真理之所以是真理,也是因为在现实关系中体现了一种权力的关系。因此,作为知识与真理生产者的知识分子内在于权力之中,是权力的帮闲[①]。

那么,为权力内化了的知识分子如何从事批判的实践?福柯认为,真理是一只工具箱,专业的知识既可以作为权力的工具,也可以成为解放的知识,拆解权力系统的武器。由于知识是内在于权力之中的,所以,拥有特殊专业知识的知识分子,由于他在权力网络中占有重要的位置,他就有可能披露为权力所需要的保密信息,揭示知识与权力的内部关系。知识分子对权力的批判,并非像普遍知识分子所理解的那样,存在于普遍意识之中,而是存在于他们自身的专业化中,专业化的知识赋予了他们批判的可能性[②]。对于特殊知识分子的批判方式,福柯有一段很重要的说明:

知识分子对权力的批判,并非像普遍知识分子所理解的那样,存在于普遍意识之中,而是存在于他们自身的专业化中。

知识分子的工作不是要改变他人的政治意愿,而是要通过自己专业领域的分析,一直不停地对设定为不言自明的公理提出疑问,动摇人们的心理习惯,他们的行为方式和思维方式,拆解熟悉的和被认可的事物,重新审查规则和制度,在此基础上重新问题化(以此来实现他的知识分子使命),并参与政治意愿的形成(完成他作为一个公民

① 参见福柯(Foucault):《权力的阐释》,载《权力的眼睛》,第22—34页。

② 参见福柯(Foucault):《性与政治》,载《福柯集》,第470页。

的角色)①。

从这里我们可以看到,特殊知识分子正是在元话语已经消解、知识专业化到来的后现代语境下浮出水面的。他以与普遍知识分子全然不同的批判姿态走向公共性。然而,我们不得不追问的是:特殊知识分子是否足以成为公共知识分子的理想类型?

特殊知识分子所从事的是个别的、局部的拆解权力的工作,这样的专业批判彼此之间有什么关联呢?假使说知识分子的批判是具体的,但社会的权力网络却是整体的,具体的、零碎的批判又如何解构得了整体的权力?对于这个问题,福柯有一个解释,他说,对权力的局部性反抗并不缺乏整体的意义:"各人的特定活动一旦政治化,——一个政治化点和另一政治化点的横向联系就会出现。这样一来,法官和精神病科医生,医生和社会工作者,实验室人员和社会学家就能通过交流和互相支持,在各自的岗位上参与知识分子的总体政治化进程"②。福柯在这里展示的批判知识分子之间的联系是弱联系,他们之间既没有共同的价值目标,也没有公共的身份认同,更缺乏利益上的关联,无法形成一个批判的知识分子整体。我们很难设想,这种各自为战、散沙一盘的批判知识分子,可以对抗整体性的权力网络,足以构成对后者的颠覆性威胁。

这种各自为战、散沙一盘的批判知识分子,可以对抗整体性的权力网络,足以构成对后者的颠覆性威胁。

福柯特别强调,特殊知识分子所致力的只是不断地

① 福柯(Foucault):《对真理的关怀》,载《权力的眼睛》,第147页。

② 福柯(Foucault):《真理与权力》(《福柯访谈录》),载《福柯集》,第442页。

批判,并不预设什么目标,也不想知道往什么方向走,明天将是什么,他们只关心此时此刻,关心解构权力本身①。这样的话,特殊知识分子似乎只是为批判而批判,为解构而解构。批判之后,解构之后,是否会是一个虚无主义的世界?福柯在著名的《什么是启蒙?》一文中,证明了康德所论证的启蒙精神就是一种批判的态度、批判的气质和批判的哲学生活,他说:"在这个意义上,批判不是超越的,它的目标不是制造形而上学的可能性:它在构思上是谱系学的,在方法上是考古学的。"②的确,当康德说,启蒙就是"要有勇气运用你自己的理智"时③,蕴含着福柯所说的批判和否定的精神,但康德所说的启蒙同时还有肯定的意义,那就是对人的理性建构能力的肯定,特别是人的实践理性,可以实现道德的自我立法,捍卫人作为目的本身的存在和人之所以为人的尊严。康德的批判不是为批判而批判,在批判精神背后有这样明确的价值指向。然而,福柯仅仅获取了启蒙传统中的一半,而阉割了另外一半。这就使得福柯的批判缺乏任何积极的规范性意义。正如凯尔纳(Kellner)所指出的那样:"福柯始终拒绝提出现代性的主体模式与社会组织形式的替代物,拒绝发展一种能够据以批判统治并为个体与社会组织提供替代方案的规范性立场,这些都削

康德所说的启蒙同时还有肯定的意义,那就是对人的理性建构能力的肯定。

---

① 参见福柯(Foucault):《权力与性》,载《权力的眼睛》,第48页。

② 福柯(Foucault):《什么是启蒙?》,汪晖译,载汪晖、陈燕谷:《文化与公共性》,北京三联书店1998年版。

③ 康德:《答复这个问题:"什么是启蒙运动?"》,载康德:《历史理性批判文集》何兆武译,北京商务印书馆1997年版,第22页。

弱了他的著作的批判意义。"①

对于特殊知识分子来说,反抗的意义究竟在何处?为了个体的自由,还是公共的正义?就像否认其他普遍的价值一样,福柯也不承认有公共正义的存在。在与乔姆斯基(Noam Chomsky)的对话中,福柯认为:公正、人性这些体现人类本质的概念,是生成于我们文明内部,是我们的知识类型和哲学形式之中的概念,因而也是阶级体制中的一部分。"公正是权力的工具,……用公正字眼来思考社会斗争,还不如用社会斗争词汇来关注公正。"②相比较而言,福柯并不反对自由,虽然他明确将自由作为批判和反抗所欲实现的目标,但他晚年在自我伦理学的名义下发展出某种关于作为伦理主体的人的建构性理解。他认为,古希腊与基督教的伦理道德层面上的区别,后者是禁忌性的行为准则,要求自我约束和自我牺牲,而前者的重点是自我关切。自我的关切是为了抵抗规范化的规训,让自我有自由的发展,将人生当作"一件艺术品来创造"。而所谓的道德是自由的实践,自由必须在伦理中得以实践,也就是说,自由是福柯的自我伦理学的本体论条件③。福柯这里说的自由显然继承了尼采的思想传统,它纯粹是个体的,充满了差异、解放和多元。特殊知识分子对权力所作

福柯这里说的自由显然继承了尼采的思想传统,它纯粹是个体的,充满了差异、解放和多元。

① 凯尔纳(Kellner):《后现代理论:批判性的质疑》,张志斌译,北京中央编译出版社 1999 年版,第 87—88 页。

② 福柯(Foucault):《论人性:公正与权力的对立》,载《福柯集》,第 244、249 页。

③ 参见莫伟民:《主体的命运:福柯哲学思想研究》,第 5 章,上海三联书店 1996 年版。

的反抗,归根结蒂不是为了实现社会的普遍目标,不追求任何共同的未来,也不预设诸如理性这样的基础主义,反抗本身是无目的的,它只是为了拆解无所不在的社会权力对自我关切、自我发展的禁锢,让个人有可能按照自我的心愿,来自由地创造人生。然而,个人自由之实现不可能超越具体的语境而存在,总是需要相应的自由、平等和正义的制度机制,渴望自由、承诺自由的人们必须回答:个人的自由如何可能?我们如何为实现个人自由而提供一个相应的社会条件?正如加缪所说的,反抗者不仅要会说不,还要会说是——对普遍正义的肯定,这样的反抗才是有价值的。但福柯只愿意说不,而拒绝说是,拒绝公共正义普遍价值的存在,这样,他对个人自由的肯定就陷入了虚无主义的自我否定。哈贝马斯就是这样批评福柯:“福柯没有充分思索自己在方法论上的困境,没有看到他的权力理论将会遇到与根植于主体哲学的人文科学相同的命运。他的理论竭力超越那些伪科学而达到更严格的客观性,但也就因此而更无助地陷入一种当下主义(presentism)历史学的陷阱。他眼睁睁地看着自己被推向相对主义的自我否定,而不能对自身的言语的规范基础做出任何说明”①。

渴望自由、承诺自由的人们必须回答:个人的自由如何可能?我们如何为实现个人自由而提供一个相应的社会条件?

福柯为代表的特殊知识分子凭借专业的力量,在反抗权力、解构不公正的社会秩序上有其颠覆性的意义,但仅

---

① 哈贝马斯(Habermas):《现代性的哲学话语》,英文版,第294页。中译参见哈贝马斯:《走出主体哲学的别一途径》,汪民安、陈永国、马海良编:《后现代性的哲学话语》,杭州:浙江人民出版社2000年版。第366页。

仅这些批判本身,无法建构一个替代性的公正社会,而且连社会的公共生活都有一并被瓦解和颠覆的可能。另一方面,特殊知识分子拒绝任何价值目标,又使得个人的反抗显得支离破碎,互相抵消,从而无法与整体性权力体系抗衡,失去了批判的有效性。因而,特殊知识分子就像普遍知识分子一样,在我们这个时代依然无法成为公共知识分子的理想类型。

五、一种从特殊到普遍的公共知识分子理想类型

讨论至此,我们似乎陷入了某种困境:在专业化和后现代时代中,普遍知识分子日益暴露出其虚妄性,而特殊知识分子又无法扮演重建公共性的角色。那么,如何走出这一困境?我们承认:在一个后现代社会中,假使我们依然需要公共生活,那么,普遍的公共价值依然是不可缺少的;而仅仅从特殊领域进行反抗无法形成整体的力量,也无从重建社会的公共性。另一方面,知识的高度专业化使得知识分子如果仅仅凭借普遍的价值诉诸批判,又会显得空洞乏力,缺乏有效的力度——在这样的普遍与特殊的两难之中,我们有无可能走出困境,建构一种从特殊到普遍的公共知识分子理想类型?

在这里,我试图运用布迪厄的理论,提出一种从特殊走向普遍的公共知识分子理想类型。布迪厄在1989年发表过一篇题为《走向普遍性的法团主义:现代世界中知识分子的角色》(The Corporatism of the Universal: the role of

intellectuals in the modern world)，详细讨论了当代世界中知识分子如何从特殊走向普遍，从捍卫知识的自主性，进而介入社会的问题。这一问题正是公共知识分子问题的核心所在①。

一种从特殊到普遍的公共知识分子应该是如何的呢？布迪厄说，知识分子是一种悖论的或二维的存在，他既是纯文化的，又是入世的。一个文化的生产者，要成为知识分子，必须满足两个条件：

一方面，他们必须从属于一个知识上自主的、独立于宗教、政治、经济或其他势力的场域，并遵守这个场域的特定法则；另一方面，在超出他们知识领域的政治活动中，他们必须展示在这个领域的专门知识和权威。他们必须做专职的文化生产者，而不是政客。尽管自主和入世之间存在二律背反的对立，但仍有可能同时得到发展②。

作为公共知识分子，首先要捍卫知识上的自主性，这是走向公共生活、实现政治批判的根基所在。

作为公共知识分子，首先要捍卫知识上的自主性，这是走向公共生活、实现政治批判的根基所在。为什么自主性这样重要？布迪厄敏锐地注意到，在当今这个知识专业化的学院形态中，知识的生产、流通和分配已经被权力与金钱深入地控制了。资本主义的科层官僚制

① 布迪厄本人并没有直接提出从特殊到普遍的知识分子理想类型，他所欣赏的乃是一种以社会学家为理想类型的科学知识分子。然而，在这里，当我们讨论公共知识分子，并面临着特殊与普遍之间两难困境的时候，布迪厄的理论事实上提供了一个超越二者的公共知识分子的理想类型。

② 布迪厄(Bourdieu)：《倡导普遍性的法团主义：现代世界中知识分子的角色》，赵晓力译，载《学术思想评论》第5辑，辽宁大学出版社1999年版。以下间接引自该文的，将不再一一注明。

度,将学校也当作企业一样管理,要求文化生产者接受和采纳工作效率、工作节奏这样的规范,并且将这些规范作为衡量知识分子成就的普遍标准。另一方面,学院作为国家体制的一部分,虽然使得文化生产者在国家庇护下,可以逃避直接的市场压力,却通过各种拨款或基金委员会给人文社会科学研究施加规范化的压力。于是,"日丹诺夫规律"出现了:"文化生产者在他的特定领域里越是没有作为,越是没有名气,他就越加需要外界的权力,也就越热衷于寻求外界的权力以抬高自己在本领域的身价。"[①]因此,知识分子争取自主性的斗争,首先是反抗这样一些机构及其代理人的斗争,反抗将外部的市场、权力和宗教意识形态原则引入到学科内部。特别在学院内部,知识分子必须学会利用国家把自己从国家中解放出来,必须学会获得国家保证给你的那一份,以坚持自己面对国家的独立。也就是说,在知识共同体内部,制定一种标准对话的规则,一种在机会均等的同行中进行纯粹而彻底的竞争的规则。这样的规则是自主的,是知识分子自我立法的规则,不屈从任何外界的市场或权力法则或掺和非知识的因素。

知识分子只有捍卫了知识上的自主性,才有可能从自主性出发,介入公共生活,成为公共知识分子。

知识分子只有捍卫了知识上的自主性,才有可能从自主性出发,介入公共生活,成为公共知识分子。倒过来说,也只有通过参与政治,才有可能最终捍卫知识的自主性。布迪厄说:"一方面,尤其要通过斗争确立知识分子的自主性,保证文化生产者有一个保持自主性(首

① 布迪厄(Bourdieu):《自由交流》,第72页。

先体现在知识活动成果的发表和评价形式中)的经济和社会条件,强化每一领域里最自主的生产者的位置;另一方面,要创造适宜的制度,让最自主的文化生产者不受象牙塔的诱惑,以使他们能够使用特定权威集体干预政治,为保障他们自己控制文化生产方式和知识合法性的最低目标而奋斗。"①

当今这个时代,一方面是公共知识分子参与的匮乏,另一方面又是技术专家干预的过剩。

公共空间是一个充满竞争的场域,假如知识分子不去介入,被排除在公共讨论之外,就会有一大批人比如新闻记者、技术官僚、公众意见调查者和营销顾问等等,自我赋予"知识分子"的权威,活跃其间。技术专家治国论就是这样假借知识分子的权威,来控制公共舆论,操纵政治决策。当今这个时代,一方面是公共知识分子参与的匮乏,另一方面又是技术专家干预的过剩。技术专家与公共知识分子都参与政治,但二者之间有明显的区别。虽然他们都有专业背景,并且从专业出发介入公共问题的讨论,但技术专家的参与缺乏超越的眼光,他只是从纯粹的技术角度评估和衡量政策得失。技术专家是没有价值意识的,他将所有价值选择的问题,都转化为一个技术性的改良问题,将所有政治问题,都理解为行政问题。而知识分子的介入公共领域明显带有自己的价值立场,因此可以超越一般的现实或技术层面,以理性反思的姿态建构公共性的批判舆论。

在一个现代民主社会,介入公共领域的不仅有公共知

---

① 布迪厄(Bourdieu):《倡导普遍性的法团主义:现代世界中知识分子的角色》。

识分子和技术专家，还有其他各种社会阶层和社会职业的公众。那么，公共知识分子与一般公众介入公共生活的方式有什么区别呢？公共领域里公共问题的讨论都要求公众们以理性的方式介入和参与，而且从自己所理解的公共利益出发来考虑问题。然而，作为知识分子，除此之外还有一个特殊的优势，即他可以从专业的角度内行地、深入地为公众分析问题症结之所在，以及社会应该采取什么样的价值立场。专业知识分子具有专业方面的特殊文化资本，他对所讨论的问题有专业的或深入的研究，而且已经在本专业内部具有公认的权威性。不过，当专业知识仅仅在专业领域内部，它并不具有知识的超越性，他还是一个专业知识分子。当知识分子一旦将这样的专业知识放到广阔的背景或社会背景加以考虑，阐释其内在的价值和意义，并以此为背景反思社会公共问题，这就从专业走向了公共，专业领域的权威就转变为公共领域的权威。在公共领域之中，虽然每一个人都是理性的，拥有平等讨论的权力和机会，但由于现代公共问题所涉及的专业知识比较复杂，公共生活依然需要这样的专业权威——权威的意见不是作为定论，而是为一般公众更深入地了解问题的性质、专业的资讯从而最终做出自己的理性选择，提供可能性条件。钱永祥先生曾经以1998年李远哲滥用学术权威，支持陈水扁当选的例子做出分析，指出学术权威可能转化为道德权威，而不承担相应的责任伦理。他认为，在现代社会中，公共讨论是通过非权威的方式，在差异之间形成共识的。因此，知识分子在进入公共领域时，要警惕用学术权威干预公共讨论，不能诉诸人格、身份、学术、专业、传

当知识分子一旦将这样的专业知识放到广阔的背景或社会背景加以考虑，阐释其内在的价值和意义，并以此为背景反思社会公共问题，这就从专业走向了公共。

统、信念等权威资源[①]。钱永祥指出的这一现象有其特殊针对性，当代社会的确太多的学术权威滥用其社会公信力，在其非专业的、不熟悉的公共问题上发表意见，影响和左右舆论。然而，在这里，我想补充一点不同的看法：即使在公共领域的公共讨论中，专业的权威虽然不是惟一的，却是重要的。以专业的或相当于专业水准的研究为知识资源，并以这样的资源作为论据，参与公共讨论，这正是知识分子区别于一般公众介入政治的独特方式。

即使在公共领域的公共讨论中，专业的权威虽然不是惟一的，却是重要的。

我们可以举两个著名知识分子的例子。一个是美国核物理学家奥本海默（Robert Oppenheimer），另一个是德国哲学家哈贝马斯（Habermas）。奥本海默作为美国的"原子弹之父"，思考了核技术和核武器将给人类带来的道德灾难，他以其不容置疑的专业权威批判了人类对核技术的滥用，他发言的分量和影响是无人可代替的。而哈贝马斯作为一个对许多社会公共问题有深入研究和讨论的哲学家，在介入诸如科索沃危机、"9·11"事件等公共事件讨论时，他那些与众不同的具有反思性的观点得到了广泛的重视。哈贝马斯所凭借的不是所谓的一般知识或普遍道德，而是其深厚的哲学知识。他在谈到哲学对于当代公共生活有什么意义时，问道，由于现代社会的高度分化，其功能系统依赖于专门化的知识，这些知识主要来自专家。那么，作为形而上的哲学有什么用呢？哈贝马斯说：

① 参见钱永祥：《学术权威如何善尽社会角色》、《略谈"公共型"知识分子》，载《纵欲与虚无之上》，第385—394页。

哲学能满足人们对实践导向和生活意义的渴望，哲学家作为公共知识分子要比他们作为专家对现实具有更为广泛的影响力，有助于现代社会达到自我理解，对社会的整体和多方面做出特定的解释，并具有解决正义的或有序社会的基本问题。他特别指出：

在此我们感兴趣的是这样一群行动者，他们显得很突出，成为他们既不能要求也被授权去干涉，而是主动运用他们的专业能力，就共同关心的问题，提出多少是理由充分的看法。由于实现了这种颇有雄心的要求，即在各种情况下公正的考虑所有相关观点，平等地对待各方利益，他们就获得了一种权威，这些知识分子最多能够依赖的就是这样一种权威①。

特殊走向普遍的公共知识分子。

哈贝马斯在这里所谈的，他自己以及奥本海默所表现出来的，正是布迪厄所描绘的一种新知识分子理想类型：从特殊走向普遍的公共知识分子。

处在萨特式的普遍知识分子与福柯式的特殊知识分子之间。

这样的知识分子，按照布迪厄的说法，处在萨特式的普遍知识分子与福柯式的特殊知识分子之间。前者“对所有他们时代发生的问题，都有权利和义务，只依赖自己的理智和力量，采取一个立场”，而后者“把自己的干预局限在一个特定知识和经验领域”②。从特殊走向普遍的知识分子超越了非此即彼的选择，同时也超越了20世纪80年

① 哈贝马斯（Habermas）：《再论理论与实践——2002年4月在华东师范大学的演讲》，薛巍等译，载“世纪中国”学术思想网站（www.cc.org.cn），上网日期2002年10月18日。

② 布迪厄（Bourdieu）：《倡导普遍性的法团主义：现代世界中知识分子的角色》。

代在雅各比(Russell Jacoby)与布卢姆(Allan Bloom)之间关于知识分子如何自我理解的著名争论,前者将知识分子看做是介入公共生活、承担社会义务的激进知识分子,后者将知识分子理解为自律的、沉思的、独立地追求知识智慧的学院知识分子①。而布迪厄所阐释的知识分子既是学院内部自主的、自律的、对专业有独特爱好的知识者,又能够介入社会公共生活、承担公共责任的知识分子。

之所以从特殊走向普遍,乃是因为从各个专业走向公共空间的知识分子,彼此之间形成了一个普遍的整体。

更重要的是,布迪厄所说的知识分子不是像福柯所理解的仅仅是各司批判之职的特殊知识分子,之所以从特殊走向普遍,乃是因为从各个专业走向公共空间的知识分子,彼此之间形成了一个普遍的整体,这样的整体,更确切地说,是一个松散的共同体,一个知识分子法团。按照布迪厄的设想,这一共同体或法团是通过国际互联网络连接在一起的,将采取"一个圆心无所不在又无处存在的圆"的形式,"其中所有地方都是中心,也就没有地方是中心"。这样,所有公共知识分子都可以借助这一国际网络,讨论国内和国际公共事务,并对所有建构良好的公共干预行动提供符号支援。

为什么知识分子必须形成这样一个松散的共同体,而不能像福柯所说的那样各自为战?这是因为知识分子所面对和所反抗的,乃是一个整体性的权力与整体性的市场,它们互相纠缠,形成了一个庞大的、无所不在的系统网络。在整体性的权力与资本面前,个人是截然无法与之抗

① 参见博格斯(Carl Boggs):《知识分子与现代性的危机》,第146—147页。

衡的。知识分子虽然内部在意识形态上四分五裂,但他们都面临着捍卫知识自主性、捍卫知识尊严的职责,知识分子有自己独特的整体利益,因而他们必须成为一个共同体,并以法团主义(Corporatism)的方式参与政治,介入公共生活。这样的法团主义"来自一种适于捍卫充分理解的共同利益的法团主义",在公共空间实行知识分子的集体斗争,以争取共同体的共同利益①。

为什么知识分子能够形成一个共同体,其可能性何在?布迪厄强调这乃是因为知识分子拥有理性。他所说的理性不是哈贝马斯的从理想情境抽象出来的先验的乌托邦,而是"存在于一定的历史条件下,存在于一定的对话和非暴力沟通的社会结构中"②,是一种语境化的理性。具体而言,是一套在知识的建构和交往历史、批判的社会实践中所形成的普遍规则,有点类似于古德纳(Alvin Gouldner)所说的评论性的论说文化(culture of critical discourse)③知识分子可以借助这套在长期的知识生产、交换和分配中形成的言说规则,在知识共同体内部进行交往和沟通。

知识分子可以借助这套在长期的知识生产、交换和分配中形成的言说规则,在知识共同体内部进行交往和沟通。

布迪厄在《走向普遍性的法团主义》一文中最后这样说:

---

① 布迪厄(Bourdieu):《倡导普遍性的法团主义:现代世界中知识分子的角色》。

② 布迪厄(Bourdieu):《实践与反思》,李猛、李康译,北京中央编译出版社 1998 年版,第 248 页。

③ 参见古德纳(Alvin Gouldner):《知识分子的未来与新阶级的兴起》,顾昕译,台湾桂冠图书公司 1992 年版,第 41—44 页。

这种由知识分子垄断的批判性反思，要求知识分子把对普遍性的追求，和追求特殊存在状况之普遍幻想持续斗争联系起来，只有后者才能使对普遍性的追求成为可能。

在知识专业化和后现代时代，知识分子通过从特殊走向普遍，重新建构起自己的公共性。新的公共性基础不再是左拉、萨特式的普遍话语，也不限于福柯式的特殊领域，他从专业或具体的领域出发，实现对社会利益和整体意义的普遍化理解。从特殊走向普遍的视野来看，世界既不是由虚幻的意识形态所构成，也不是被后现代和技术专家分割得支离破碎；它从各个不同的特殊性批判立场出发，汇合成一个共同的、又是无中心的话语网络，正是这样的整体网络，建构起当下世界的完整意义和在权力与资本之外的第三种力量：自主的和扩展的文化场域。正是在这样由具体而编制成整体的知识网络中，知识分子获得了自己公共性的基础。在当代中国，这样一种从特殊到走向普遍的公共知识分子不仅是一个观念形态的理想类型，在学院内部和公共生活空间，他们正在出现，而且越来越活跃。这是专业化时代的公共知识分子，正是他们将学院生活与公共空间连接起来，并赋予超越的批判性意义。从这点而言，或许我们又重新获得了一丝希望，传统的公共知识分子死亡了，在整体话语的废墟上，新的一代公共知识分子凤凰涅槃，走向新生。

这是专业化时代的公共知识分子，正是他们将学院生活与公共空间连接起来，并赋予超越的批判性意义。

20 世纪中国六代知识分子

3

历史，总是由知识分子书写的，然而，知识分子自身的历史，却常常无人书写。

历史，总是由知识分子书写的，然而，知识分子自身的历史，却常常无人书写。个中的缘由，大概是因为知识分子在中国，一直被认为是一根依附在人家皮上的无足轻重的杂毛，连独立的名分都没有，何来独立的历史？这一情形，到20世纪80年代有所改变，在文化热之中，产生了知识分子的自我反思。反思的方法有多种，其中之一就是历史的反思，于是，知识分子开始有了自我的历史。

算起来，研究知识分子历史的，在80年代我算比较早的一个。我个人之所以对知识分子的历史发生研究的兴趣（而非人人都有的谈论兴趣），起因纯属偶然。1982年我在华东师大毕业留校，系里分配给我的教学任务是中国民主党派史。中国的民主党派，在其成立之初，绝大多数都是自由知识分子的聚合。一部民主党派的历史，也不妨读作一部知识分子的历史。在当时文化热氛围的烘托下，我试尝以一种文化的视角来考察这些现代中国的知识分子，考察他们在一个大时代中从传统到现代的历史转型。当时，我采用了"知识分子独立人格"这样一个中心理念，而且将这一理念作为研究转型期知识分子的主要依据。

"知识分子独立人格"这一理念在当时的知识圈里得到了相当普遍的回应，成为80年代中国知识分子自我反思的重要成果之一。不过，现在回过头来看，尽管这一理念在当时具有现实反思的充足理由，但其学理和历史上的论证依然是不充分的。何况，学术研究在起初可以为一种意识形态的热忱所引发，但其持久的生命力应该是自恰的、独立的，而不是作为意识形态的工具。这是知识分子人格独立的学术体现。而作为学术意义上的知识分子史，

就不仅仅是一部独立人格的转型史，它还具有社会学、知识学等多种蕴涵，应该通过思想史、学术史、文学史、心态史、社会史等多学科的方法多元化地加以研究，而且是独立的、冷静的、与现实有距离的客观研究。

为了替以后的知识分子史研究打好基础，从20世纪90年代初开始，我暂别这一课题，从一个更宏观的背景——20世纪中国现代化的整体历史，来观察知识分子所凭借的时代背景和所面临的历史问题。同时，通过跨学科的广泛阅读，调整和优化自身的知识结构，以期在一个更广阔的历史/知识背景下来理解和解读中国知识分子的历史。这一调整到去年得以完成，我重新从宏观回到微观，回到自己原先的知识分子历史的研究，回到20世纪中国知识分子的历史课题。

在漫长的中国历史中，有过几个值得大书特书的大时代。所谓大时代，按照鲁迅的说法，“并不一定指可以由此得生，而也可以由此得死”，“不是死，就是生，这才是大时代”。对于知识分子来说，这样的大时代有四个：先秦、魏晋、明末清初和20世纪。在这些大时代中，整个社会面临着巨大的转型，知识分子的思想和人格不仅与政治环境发生激烈的冲突，而且自身也面临着巨大的矛盾。大时代的知识分子是最光彩的，也是最丑陋的；是最单纯的，也是最复杂的；是最勇敢的，也是最怯懦的。20世纪还没有结束，我们仍然置身于一个大时代之中，书写20世纪知识分子的历史，也就等于在书写我们自身。

大时代的知识分子是最光彩的，也是最丑陋的。

不过，对于学术研究来说，20世纪毕竟太宏观了。这短短的一百年间，发生了多少波澜曲折，其变化动荡的程

度、周而复始的更替，几乎等于过去十个世纪。20世纪的中国知识分子，不是一代人，而是几代人。更确切地说，在整个20世纪中国，总共有六代知识分子。以1949年作为中界，可以分为前三代和后三代，即晚清一代、“五四”一代、后“五四”一代和十七年一代、“文革”一代和后“文革”一代。

整个20世纪中国，总共有六代知识分子。

无论是前三代还是后三代，都有自己的历史中轴，那就是“五四”和“文革”。对历史中轴的理解，成为理解前后三代知识分子的关键问题。“五四”和“文革”，不仅是一个简单的历史事件，而且是一种知识的和心态的分水岭，以一种什么样的阅历和身份经历它们，足以区分几代不同的知识分子。所谓的代沟，也往往通过重大的历史事件而得以明晰。

最初出现在20世纪中国舞台上的，是晚清一代知识分子：康有为、梁启超、严复、章太炎、蔡元培、王国维等人。他们大多出生于1865—1880年间，早年受过系统、良好的国学训练，有传统的功名，但为变法图强之故，已经十分重视西学的价值，但那些新知多是从东邻日本转手而来，常常显得一知半解。从骨子来说，这一代人的思想模式不外乎“中体西用”。尽管如此，他们毕竟是跨世纪的一代，既是中国历史上最末一代士大夫，又是新知识、新思想、新时代的先驱。他们中的一些佼佼者如“笔锋常带情感”的梁任公，影响了整整一代“五四”知识分子。

1915年以后，新的一代知识分子崛起了。像鲁迅、胡适、陈独秀、李大钊、梁漱溟、陈寅恪、周作人这代人，大多出生于1880—1895年之间，是中国第一代现代意义上的

知识分子。之所以说第一代,是因为他们不再走学而优则仕的传统士大夫老路,在新的社会结构中已经有了自己的独立职业,比如教授、报人、编辑、作家等等,而且在知识结构上,虽然幼年也诵过四书五经,但基本是在不中不西、又中又西的洋学堂中得到的教育,后来又大都放洋日本或欧美留学,对西方文化有比较完整的、直接的认知。这是开创现代中国新知识范型的一代人,但在文化心态、道德模式等方面依然保存着中国传统的不少特点。

这是开创现代中国新知识范型的一代人,但在文化心态、道德模式等方面依然保存着中国传统的不少特点。

20 世纪 30—40 年代,又一代知识分子开始崭露头角。用殷海光先生的话说,可以称之为"后五四"知识分子。这代人实际上分为前后两批,前一批出生于 1895—1910 年之间,他们在求学期间直接经历过"五四"运动的洗礼,是"五四"中的学生辈("五四"知识分子属于师长辈),这代人大都有留学欧美的经历,有很好的专业训练。如果说晚清与"五四"两代人在知识结构上都是通人,很难用一个什么家加以界定的话,那么这代知识分子则是知识分工相当明确的专家,比如哲学家冯友兰、贺麟,历史学家傅斯年、顾颉刚,政治学家罗隆基,社会学家潘光旦、费孝通,文学家朱自清、闻一多、巴金、冰心等即是。前两代人是文化精英,主要靠社会影响出名,而这代人的声望主要局限在知识圈内。"五四"一代开创了新知识范型之后,"后五四"一代做出了一系列成功的范例,30—40 年代中国文学和学术的高峰主要是这代人的贡献。"后五四"一代中的后一批人出生要晚一些,基本在 1910—1930 年之间,他们在求学时代接受了"五四"以后新知识和新文化完整的熏陶,却生不逢时,在即将崭露头角的时候进入

新中国的历史，一连串的政治运动耽误了他们整整三十年光阴，直到20世纪80年代以后步入中晚年，才焕发出学术的青春。

1949年以后，留在大陆的“五四”和“后五四”两代知识分子被迫接受思想改造和改变学术观点，相当长一段时期是由“十七年一代”（1949—1966）知识分子唱的主角。这代人大多出生于1930—1945年之间，其知识底色受《联共（布）党史》影响极大，带有浓郁的意识形态色彩。由于反复强调与过去的资产阶级学术决裂，他们在知识传统上成为无根的一代。这代人在马克思主义的框架中致力于学术研究，一直试图建立马克思主义的学术规范。但如同上代人一样，他们的文学和学术生命被连绵不绝的政治运动所打断。对于这一切，其中的一些人在1976年以后有比较深刻的反思，开始在马克思主义的框架中吸取西方优秀的文化成果，是思想解放运动的主要参与者，直接影响了下一代人的思想成长。

到80年代中期的“文化热”，新一代知识分子崛起。这是“文革”一代人，他们大多出生于1945—1960年之间，早年有过红卫兵与上山下乡的经历，通过自学和恢复高考，具备了再度面向西方、兼容并蓄的文化目光。他们以西方最新的文学和学术成果为参照和比照，开始致力于新一轮的思想启蒙和知识范型的开拓。这代人的知识是开放、多元和博杂的，目前已逐渐成为知识界的中坚。

“文革”一代人知识是开放、多元和博杂的，目前已逐渐成为知识界的中坚。

20世纪中国的最后一代是后“文革”一代知识分子。这代人大多出生在1960年以后，在他们的心灵之中，“文革”基本上没有什么烙印，思想解放运动也印象平平。而

"文革"一代知识分子担纲的"文化热"却赋予了他们早年的人格底蕴。幸运的是,无论是留学西洋,还是在国内攻读硕士、博士学位,这代人都受过系统的专业训练,是又一轮的专家型学者,在上两辈学者指导下,他们目前所做的新知识范型的阐释工作,已经有了一些令人刮目相看的成果,到21世纪,中国文学或学术假如有可能形成新一轮高峰的话,这代知识分子将是颇有希望的主角。

透过上述对20世纪中国六代知识分子极为粗略的描述,我们可以发现在前三代与后三代之中,有一种有趣的历史轮回现象,或者说某种可比拟性。以新知识结构为例,第一代是过渡,第二代是开拓,第三代是陈述。类似的可比拟性还体现在知识分子的安身立命方面。一般说来,知识分子的安身立命可以表现为三种不同的人生关怀:社会(政治)关怀、文化(价值)关怀和知识(专业)关怀。这是三种不同层面的人生关怀,有着由显到隐、由外向内、由入世到出世的区别。作为任何一代和任何一个知识分子,这三种关怀都是有可能而且有必要同时具备的。然而,因为社会环境、时代风气和士人心态的不同,不同时代的知识分子往往会侧重于某个层面。对于20世纪中国知识分子而言,大致来说,第一代(晚清和十七年两代人)更多的是社会关怀,他们处于一个社会结构转变的前夜,考虑的重心是如何实现社会政治体制变革,因此政治意识比较强烈。而第二代("五四"和"文革"两代人)更多的是文化关怀,他们对文化价值和道德重建的关心要超过对社会政治本身的关心,因此特别重视文化启蒙的工作,"五四"新文化运动和"文化热"都产生于第二代,并非历史的偶合。

第一代是过渡,第二代是开拓,第三代是陈述。

而第三代（“后五四”与后“文革”两代人）相对来说知识的关怀更多一些，他们已经注意到文学或学术自身的独立价值，不是在意识形态或文化价值的意义上，而是在文学或知识自身的立场上思考各种问题，因此第三代社会的、文化的贡献远远不及前辈，但其知识的贡献却不可限量。

六代知识分子的兴亡更替，几乎浓缩地折射了20世纪中国的全部历史。

六代知识分子的兴亡更替，几乎浓缩地折射了20世纪中国的全部历史。每代知识分子都是一个很大的研究课题，值得历史学家去书写。不过，我以为，目前真正进入“历史”的还只是前三代知识分子，而后三代知识分子仍然参与着当今的社会生活和文化生活，自身还继续处于流变之中。他们尚未构成“历史”，仍是“当下”的一部分。后三代知识分子，远未到盖棺论定的时候，他们只是文化评论的对象，而非文学史、思想史、学术史或心态史的研究对象。历史研究，总是以研究者与研究对象一定的时空距离为前提的，而这样的前提，暂时只有前三代知识分子已经具备。

所以，作为一个史学中人，我的下一部工作，仍然将围绕着前三代知识分子展开。尤其是“五四”与“后五四”两代知识分子的心态史，成为我个人特别关注的课题。我觉得，文学史、思想史或学术史所处理的主要是研究对象所留下的文本，是对文本本身的解读。但一个知识分子更深层的东西，比如他的心态人格、行为模式、个人无意识（乃至集体无意识）又岂是文本自身所能解读得了的！这就需要心态史的方法加以阐释，将表层的文本表述与深层的心理意识、内在的思想活动与外部的行为方式综合起来研究，进而对知识分子的历史有一个更深层的理解，有一个

现代的阐释。这样的工作既吸引人,也富于挑战性,我愿意继续尝试着做下去。

重建知识与人格的立足点

4

徐复观被公认为海外新儒家的代表人物之一，不过，他与新儒家的其他代表人物如牟宗三、唐君毅等不同，其思想要比他们更复杂一些。徐复观既是一个传统主义者，又是一个自由主义者，他的思想介乎二者之间，用台湾著名学者韦政通先生的话说：他是“以传统主义卫道，以自由主义论政”①。而且其一生著作等身，涉及中西文化比较、儒家学说研究、中国人性论思想、中国艺术精神以及大量的时评。本文所讨论的，将是徐复观有关中国知识分子的论述。在中国知识分子研究领域，海外最出色的学者当属余英时先生，徐复观对这一问题虽然缺乏像余英时那样系统的研究，他同梁漱溟一样，只是一个“问题中人”，而非“学问中人”，但在他的问题论域之中，却处处直接或间接地与知识分子问题相关。作为一个中国知识分子，他需要通过对历史上知识分子的理解，重新反思自身在新时代中的使命。从这个意义上说，徐复观有关知识分子的论述又是比较丰富的。那么，在他的自由主义与传统主义的双重框架之中，他是如何理解中国知识分子的历史传统，并在现代性的背景下加以新的阐释的呢？——这是本文讨论的中心所在。

徐复观既是一个传统主义者，又是一个自由主义者，他的思想介乎二者之间。

一

什么是知识分子？——这是一个有着无穷答案的问

① 韦政通：《以传统主义卫道，以自由主义论政：徐复观先生的志业》，《中国论坛》（台北），23 卷 1 期，1986 年。

题,可以说,有什么样的知识分子,就有什么样的对知识分子的理解。对何谓知识分子的回答,永远是知识分子自我理解的一种最重要的方式。现代社会的知识分子在知识专业分工的背景下,大部分蜕变为技术专家。在徐复观看来,这些技术专家并不能算知识分子,作为一个拥有古典情怀的现代知识分子,他心目中的知识分子理想类型,首先是在与技术专家的区分中获得自明性的:知识分子与应用技术为业的技术专家不同,他们是这样一些人,以专门担当知识、思想为己职。技术专家因为没有思想,可以为各种专制者所利用,而知识分子不一样,因为他们有思想,常常被专制者所排斥。因此,在非民主社会中,知识分子总是带有悲剧性,悲剧性甚至成为鉴别真假知识分子的检证器①。这样的说法不难理解,徐复观的一生是在专制社会中度过的,他的大半人生在反抗政治专制、争取思想自由。徐复观的前半生为政界中人,后半生又反抗政治。无论接近还是疏离,都与政治纠缠不清。他生前为自己拟的墓志铭是:"这里埋的,是曾经尝试过政治,却十分痛恨政治的一个农村的儿子"②。当他思考知识分子问题的时候,自然离不开这层政治的背景,因而也常常带有悲剧感。这样的悲剧命运,又远非个人的,几乎成为中国知识分子的历史

徐复观的前半生为政界中人,后半生又反抗政治。无论接近还是疏离,都与政治纠缠不清。

① 参见徐复观:《个人主义的没落》,《华侨日报》,1971年7月11日;《中国知识分子的责任》,载《徐复观文录》第4册,台湾环宇出版社1971年版。

② 徐复观:《旧梦·明天》,载《徐复观文录选粹》,台湾学生书局1980年版,第292页。

宿命。一部中国知识分子的历史，就是“道”反抗“势”、又被“势”排斥的悲剧。

在这幕悲剧中，主角正是可歌可泣的知识分子。在与政治的“势”——“政统”的抗争中，中国知识分子不是一无凭借，而是有着自己的“道统”。这一“道统”，就是儒家的人文思想。正如余英时所分析的，在春秋战国时代，当“道术将为天下裂”之后，中国文明同印度、犹太、古希腊其他轴心文明一样，出现了一个“哲学突破”。这就为从封建关系中游离出来的士，提供了一个可以批评政治、抗礼王侯的价值系统①。由孔子和孟子建立的儒家的“道统”，在知识分子心目中，高于皇权，是自己与专制权力抗争的思想源泉。徐复观认为，虽然中国自秦以来，一直是专制皇权统治，但有孔子代表的“道统”平衡着“政统”，“使任何专制之主，也知道除了自己的现实权力以外，还有一个在教化上，在道理上，另有一种至高无上，而使自己也不能不向之低头下拜的人物的存在。——中国人每一个人的真实价值，也不是由皇帝所决定，而是由圣人所决定，连皇帝自己的本身也是如此”②。

由孔子和孟子建立的儒家的“道统”，在知识分子心目中，高于皇权，是自己与专制权力抗争的思想源泉。

按照孔子的看法，“士志于道”（《论语·里仁》），知识分子的使命就在于以道自任，改造政治。儒家的“道”，在宋学那里，又体现为“理”。1953 年，当徐复观的学业刚刚

---

① 参见余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版，第 97—98 页。

② 徐复观：《儒家对中国历史运命挣扎之一例》，《民主评论》，6 卷 20—22 期，1955 年 10、11 月，载方克立、李锦全主编：《现代新儒家学案》，下册，中国社会科学出版社 1995 年版，第 703 页。

起步的时候，他写了一篇名为《理与势》的文章，阐述了二者在知识分子心目中的关系。他指出："中华民族的信念，是理而不是势，这是几千年的历史经验所培育、所证明的"，"理只有是非而无大小，势则不仅有顺逆而且有大小。吾人若仅凭势以自固，则遇势之小于吾人者，吾人固可肆其志，而觉人之莫可奈我何；但一旦遇势之较吾人为大，且对吾人为逆者，将立见神消气沮，张皇失措，此无他，不与理相应的心，便是中无所主，随风飘荡的心，真正的信念不会树立起来的。"①处于"道"与"势"之间的知识分子，之所以敢于以"理"抗"势"，内心所凭借的就是儒家的价值信念。

处于"道"与"势"之间的知识分子，之所以敢于以"理"抗"势"，内心所凭借的就是儒家的价值信念。

知识分子的性格就是其所生存其间的民族文化的性格。在西方，也有"道"与"势"之间的紧张，但古希腊和中世纪的欧洲知识分子，是采取某种二元式的方式解决这一问题，所谓"上帝的事情归上帝管，凯撒的事情归凯撒管"。现代之前的欧洲知识分子是远离世俗的，不是沉湎在知识的理念世界之中，就是向往上帝的天国。无论是他们的知识还是信仰系统，其背后都有一套形而上学的传统，作为"道"的最终依据。然而，中国文化的精神不同于西方，它既不是宗教型的，又非知识型的，从先秦开始，中国文化就表现出消解形而上学的倾向，体现为一种人文精神。徐复观指出："一切民族的文化，都从天道天命开始；但中国文化的特色，是从天道天命一步

① 徐复观：《学术与政治之间》，甲集，台湾"中央书局"1956年版，第115页。

一步地向下落,落在具体的人的生命、行为之上。”①在新儒家之中,徐复观与其他人不一样的是,他反对牟宗三、唐君毅及其老师熊十力以玄学的精神,从具体生命、行为,层层往上推,一直推到形而上的天命天道处立足。在他看来,这些哲学家是违背孔子本意的,“孔子追求的道,不论如何推广,必然是解决人自身问题的人道,而人道必然在‘行’中实现。行是动进的、向前的,所以道也必是在行中开辟”②。因此,中国知识分子的性格,不是像西方那样,追求形而上的世界,而是眼光向下,脚踏实地,实践儒家的人文理想。

中国知识分子的性格,不是像西方那样,追求形而上的世界,而是眼光向下,脚踏实地,实践儒家的人文理想。

那么,作为中国的知识分子,如何实践儒家的人文理想呢?徐复观认为,这首先要理解儒家的文化不是别的,而是一种德性文化。所谓的德性文化,指的是“中国文化所建立的道德性格,是‘内发’的,‘自本自根’而无待于外的道德。”西方知识分子所凭借的宗教,是一种他力,而现代的法与国家观念,也是一种他力,但在徐复观看来,中国文化所注重的“尽心知性”,则是一种自觉的道德,“都是在每一人的自身发掘道德的根源,发掘每一人自身的神性,使人知道都可以外无所待的顶天立地底站起来。”③这样,中国知识分子所依赖的“道统”,就与西方传统不一样,它不是通过认知的系统或信仰系统,

① 徐复观:《向孔子的思想性格回归》,载《中国思想史论集续编》,台湾时报出版公司 1982 年版。

② 同上。

③ 徐复观:《中国知识分子的历史性格及其历史的命运》,《民主评论》5 卷 8 期,1954 年 4 月。

而是通过道德人格的建立，以担当民族存在的责任①。

徐复观通过对中国知识分子所凭借的儒家人文传统的疏理，试图为知识分子重新建立一个“道尊于势”的道德传统。不过，假如论述至此，他只不过是一个传统主义者，只是停留在传统的意识表层，而没有作更深层的反思。事实上，作为一个在传统主义与自由主义之间的思想者，徐复观没有停留于此，他要继续追问：为什么中国知识分子具有“道尊于势”的人文传统，而在现实生活却是两千年的专制统治局面，知识分子依然无法与专制皇权抗衡？

为什么中国知识分子具有“道尊于势”的人文传统，而在现实生活却是两千年的专制统治局面，知识分子依然无法与专制皇权抗衡？

二

对于这个问题，徐复观从儒家的政治思想和知识分子的历史状态两个方面作了探讨。

徐复观认为：中国的政治思想，除了法家之外，都可以说是民本主义，民众是政治的主体，民意决定政治，“中国的政治思想，总是想消解人君在政治中的主体性，以凸显出天下的主体性”②。这是中国人文精神的又一种表现。然而，问题在于，民本主义的政治理想，为什么无法改变几千年的专制政治的格局呢？徐复观认为，问题首先出在儒家思想本身。儒家的民本主义虽然已经考虑到了人君应该以人民的好恶为好恶，政治以民意为依归，而且还肯定

① 徐复观：《中国文化的层级性》，《华侨日报》1961年9月22日，载方克立、李锦全主编：《现代新儒家学案》，下册，第639页。

② 徐复观：《中国的治道》，《民众评论》4卷9期，1953年5月。

了对暴君进行革命的正当性，但是，儒家民本主义思想的主体性有问题，它不是以人民为主体，而是仍然以人君为主体和出发点，不曾考虑过如何由人民自身来实现民本、体现民意。中国的圣贤们对于政权运用的形式，除了“圣君贤相”之外，再也想不出其他的办法①。“于是儒家的千言万语，终因缺少人民如何去运用政权的间架，乃至缺乏人民与政府关系的明确规定，而依然跳不出主观愿望的范畴。这是儒家有了民主的精神和愿望而中国不曾出现民主的最大的关键所在”②。

由于中国文化缺乏像欧洲文化中那样的罗马法传统，无法从法律和制度防范专制的出发，个人与社会之间、社会与国家之间，只能依赖儒家所建构的礼治。但礼是立足于个人的德性，而立足于德性上的东西，不得不依赖个人的道德自觉，这就对人性有很高的要求，要求人们有高度的教养，无法期望社会每一个人。这样，中国的礼，就不能像西方的法那样，成为社会普遍有效的规范③。儒家的德性文化，在道德上只能成就少数人，而不易成就多数人。中国文化要推行于社会，就无法凭借人们普遍的道德自觉，只能借助政治上的他力“化民成俗”，这又一次强化了政治的权力，而削弱了民间的力量④。

儒家的德性文化，在道德上只能成就少数人，而不易成就多数人。

儒家德性文化的道德尺度由于不恃外力，其尺度只是

① 徐复观：《为生民请命》，《人生》7卷2期，载黄克剑编：《徐复观集》，北京群言出版社1993年版，第178页。

② 徐复观：《儒家对中国历史运命挣扎之一例》。

③ 同上。

④ 徐复观：《中国知识分子的历史性格及其历史的命运》。

各人的内心，只靠自验于心之安不安，而没有办法做客观的规定。这种只能信自己而无法信于别人的德性，若不上升而向下坠落，便会转为自私自利的自然欲望。“中国知识分子，常是由文化上以道德之心为一切的出发点，一转而为以自利之心为一切的出发点；由以一切为充实个人道德之心之资具，一转而为一切为满足个人私利之心之工具”。在这样的主观的德性文化之下，中国知识分子也分化成为两部分人，一小部分是少数怀有人文理想的知识分子，而大部分是自私自利的个人主义知识分子，他们既无内在的德性“自力”，也无外在的宗教或法律的“他力”，只有听凭其人欲横流①。

传统知识分子最关键的问题是将政治作为惟一的出路，缺乏社会的立足点。

徐复观不仅从儒家文化中寻找中国知识分子的弱点，而且也从中国的士大夫制度本身来探讨为什么古代中国知识分子无法与专制王权形成抗衡之势。在他看来，传统知识分子最关键的问题是将政治作为惟一的出路，缺乏社会的立足点。在欧洲，古希腊的知识分子有纯知识的兴趣，可以保持对政治的独立性；而中世纪的知识分子都被吸收在宗教团体之中，与政治也形成了分庭抗礼之势；而到了近代以后，工商业的发展支持了知识分子的独立性，因而西方的知识分子在历史上一直有其社会的立足点。然而，中国的情况就不一样了。由贵族没落而形成的中国士大夫，在社会上没有物质生活的根基，除政治之外，亦无自由活动的天地。在战国时代出现的“游士”“养士”两个名词，正说明了中国知识分子的特性。“游”证明了其在

① 徐复观：《中国知识分子的历史性格及其历史的命运》。

社会上没有根,"养"说明他只有当食客才是生存之道。而且,"游"和"养"的圈子也只限于政治。"于是中国的知识分子,一开始便是政治的寄生虫,便是统治集团的乞丐。所以历史条件中的政治条件,对于中国知识分子性格的形成,有决定性的作用"①。

不过,作为一个中国思想史家,徐复观并没有把中国历代知识分子看成是一成不变的,在他看来,两千多年的中国知识分子历史,以唐宋为界,可以分为两个不同的历史阶段。在唐宋之前,知识分子在政治面前还能保持相当独立的姿态。汉代的察举制虽然将士人引向仕途,但能否入选,不是像后来的科举制度那样取决于皇帝的意志,而是要看乡曲的清议,无异于政府将人事权公之于社会,社会拥有一种原动力。知识分子要进入政府,首先要进入社会,这就使得汉代的知识分子不得不以社会为本位,因而还有廉耻之心,知道要砥砺品节。到了魏晋南北朝,实行九品中正制,虽然多有流弊,但中正的品鉴,仍然以士人在社会上的行谊为标准,并在理论上可以不为政治权力所左右,皇帝对于中正的品第,亦无从加以干涉。知识分子依然是站在皇帝与百姓的中间,发生一种贯串平衡的作用,知识分子在这平衡之中,对政治保持了相当的尊严,维持住若干的人格。然而,从隋唐开始的科举制度,是中国知识分子命运的一个大变局。科举只着眼于文字,与士人的行义名节无关,使得士大夫与中国文化的基本精神脱节,对文化缺乏

从隋唐开始的科举制度,是中国知识分子命运的一个大变局。

① 徐复观:《中国知识分子的历史性格及其历史的命运》。

真正的责任感,使得以成就人之道德行为的文化精神,沉没浮荡而无所附丽。而文字的好坏,要猜测朝廷的好恶,与社会清议无关,这使得士大夫在精神上完全与社会脱节,更使其浮游无根。另一方面,在科举考试下士大夫的前途,全靠天朝的黄榜由上而下吊下来,完全依赖政治权力。科举简化为一单纯的利禄工具。士大夫与政治的关系,变为"垂饵"与"入彀"的关系,这是渔猎者与动物的关系。因而,隋唐以来,特别是宋明以后,中国知识分子的命运只有不自觉的被动的殉葬,很少能够作为一个群体自觉地以挽救历史的命运。虽然,在宋明有程朱陆王一辈人站出来,指出科举之外,另有学问,功名之外,另有人生,朝廷之外,另有天地;而在明末又有顾炎武、黄宗羲一批人出来伸张地方、培育民力、制衡朝廷,然而,徐复观看到,仅靠中国文化的力量,并不能转换中国的历史条件,无法解开中国历史的死结①。他深有感触地总结说:

隋唐以来,特别是宋明以后,中国知识分子的命运只有不自觉的被动的殉葬,很少能够作为一个群体自觉地以挽救历史的命运。

儒家思想,为政治提供了道德的最高根据;而在观念上也已突破了专制政治。但如上所述,却又被专制政治压回了头,遂使儒家人格的人文主义,没有完全客观的建构,以致仅能缓和了专制政治而不能解决专制政治。这是留给我们今日所应努力的一大问题②。

检讨至此,徐复观已经找到了传统中国知识分子悲剧性所在:虽然他们在观念上突破了专制政治,但无法在思想上建构民意的主体性;在借助儒家的"道统"与专制的

① 徐复观:《中国知识分子的历史性格及其历史的命运》。
② 徐复观:《儒家对中国历史运命挣扎之一例》。

"政统"抗争之中,只能凭一己之道德勇气,而无法像西方的教会那样,形成知识分子的团体建制以对抗王权。中国的"道统",徒有个人道德,没有制度化的组织。政治之外,缺乏社会的立足之点。一代代的中国知识分子尽管以儒家的道德信念拼命抗争,但最终依然为强大的专制王权残酷打压,演出了一幕又一幕的人间悲剧!

三

传统中国知识分子最大的悲剧就在于缺乏自身的立足点,以至于仅凭道德的力量,无法与政治抗衡。

作为一个中国思想史家,徐复观发现,传统中国知识分子最大的悲剧就在于缺乏自身的立足点,以至于仅凭道德的力量,无法与政治抗衡。那么,当知识分子进入现代社会之后,又如何处理与政治的关系?许多知识分子遁入学院,遁入专业,与政治故意保持一段距离。在徐复观看来,这样的人并不能算知识分子,只能算技术专家,因为他们只是技术的工具,缺乏知识分子应有的担当。这担当就是周初以来中国知识分子独有的忧患意识,儒家人文精神照耀下的对社会和政治独有的责任感。古代知识分子也有责任感,但他们影响政治的立足点有问题,是在政治之内影响政治,结果一败涂地。现代的、有担当的知识分子必须重新建立自己的立足点,这新的立足点不再是政治,而是以社会为中心,以知识和人格为基本点:

要使士人从政治上得到解放,以完成士人性格上的彻底转变。这并不是说要知识分子脱离政治,而是说知识分子应立足于社会之上,立足于自己的知识之上、人格之上,以左右政治,而再不由政治权力来左右知识分子的人格和

知识①。

社会与政治的二元对立，以社会对抗专制，是明代以来中国士大夫制衡王权的思路，徐复观显然继承了王阳明、顾炎武、黄宗羲的思路，试图将知识分子的立足点从政治圈中移出来，建立在社会之中。他说："人类数千年的历史文化，证明要政治清明，国际强盛，则政治指导之权，必操于社会。"那么，社会如何指导政治呢？深受西方自由主义思潮影响的徐复观不再重复传统政治的覆辙，他认为有两个重要的途径：一为选举，二为舆论。选举是现代民主政治的题中之议，但徐复观特别强调舆论的重要性。他说："有真正的舆论，乃有真正的选举，故舆论又为选举的先决条件。而所谓舆论，乃系对政治的批评，不是对政治的歌颂，才乃无间于古今中外之常理。"②在现代民主政治之中，选举是政治系统的一部分，而公共舆论属于在社会与国家之间的公共领域，为政治提供合法性基础③。徐复观将社会舆论看做是比选举更重要的平衡政治的功能，并特别指出社会舆论应该是一种批评性的舆论，这不仅是徐复观对个人角色的自我理解，而且也阐明了现代知识分子在现代社会中如何在政治之外承担政治角色的普遍途径。

社会与政治的二元对立，以社会对抗专制，是明代以来中国士大夫制衡王权的思路。

民主政治是大众政治、普罗政治，但在徐复观的社会舆论观中，真正能够承担批判性舆论的，只能是少数精英，

① 徐复观：《中国知识分子的历史性格及其历史的命运》。

② 徐复观：《学术与政治之间》(甲集)自序，台湾"中央书局"1956年版。

③ 参见哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，曹卫东译，上海学林出版社，1999年版。

那就是有知识、有人格的知识分子。为什么只能靠少数知识精英？这其中有学术与政治的区别。徐复观认为：学术与政治的最大区别，是质与量的区别。虽然在政治投票中，任何伟大的哲学家或科学家的投票与千千万万个普通人的投票一样，只是普通的一票，但一万个普通人对于哲学的意见，很难赶上一个哲学家的意见；一万个普通人对于科学的意见，也没有办法赶上一个科学家的知识。政治是以量决定质，但学术是以质决定量。而民主政治，并非纯粹以群众的量来决定的，所谓的自由，就是体现在多数保护少数，给少数知识精英以这样的机会，通过批判性的社会舆论（质）以反复争取群众（量）的机会，在政治投票的量的背后，仍然是由学术上的质在起作用①。在这里，我们可以发现，徐复观关于投票政治与社会舆论之间的看法，与哈贝马斯关于公共领域的思想有异曲同工之妙：都指出了民主政治不仅是政治投票，社会舆论在其中扮演了重要的角色；社会舆论对于投票政治有重要的制约和引导的作用②。不过，很有意思的是，作为民主主义者的哈贝马斯，所强调的是由全体智性和身份上平等的公民——不管是知识精英还是普遍民众——通过交往理性和自由争辩形成公众舆论，而深受中国传统精英主义影响的徐复观，则相信社会舆论更多的是要依靠拥有知识资源的知识分子，他们个人所形成的智性优势决定了他们将对一般民

徐复观关于投票政治与社会舆论之间的看法，与哈贝马斯关于公共领域的思想有异曲同工之妙。

① 徐复观：《学术与政治之间》，《民主评论》，4卷20期，1953年11月。

② 参见哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，曹卫东译，上海学林出版社，1999年版。

众起到引导和规范的作用。这样,不仅是在专制社会,而且在现代民主社会中,徐复观也赋予了知识分子以特殊的职责和更高的使命。

一个真正的知识分子,是永远处于学术与政治之间的。为了避免传统知识分子缺乏自身的立足点,而被政治所否定,徐复观将现代知识分子的立足点首先建立在知识的基础上。一个知识分子,首先是一个知识人,"站在学术的立场,总是以探求普遍而妥当的绝对真理为目标,并且各人对自己所认定的真理总是要负绝对的责任"。这个绝对的责任是在学术上而言,是对自己所信奉的真理的追求,并且对真理负责,担负其相应的责任。这是古代中国知识分子对卫"道"传统在现代的延续。不过,传统知识分子相信"道"是绝对的,而且只有一个是正统的,但在徐复观看来,现代社会的真理是多元的,真理对于个人来说是绝对的,个人对真理的追求就是要"唯",但对社会来说,却有许多对立的真理的存在,"任何学术上的真理,只能作为是一个可以变动的相对真理。"更重要的是,在现代社会中,学术与政治是两个不同的领域,学术对于政治有其独立性,这是知识分子保持自己学术尊严的依据所在。即使当学术的意见应用到政治领域时,知识分子作为一个知识人,也只能对自己学术上的真理负责,因为"任何学理上的东西,在政治上形成政策,付诸实施的时候,必须或多或少的打点折扣"①。在这里,徐复观划清了知识分子与

当学术的意见应用到政治领域时,知识分子作为一个知识人,也只能对自己学术上的真理负责。

① 徐复观:《学术与政治之间》,《民主评论》,4卷20期,1953年11月。

政治家在承担政治角色之间的重大区别:政治家所遵循的是马克斯·韦伯所说的责任伦理,必须对自己所作的政治决策所产生的后果承担相应的个人责任,而知识分子则不同,他在诉诸社会舆论时,所遵循的是韦伯所说的信念伦理,即依据自己的知识真理,对社会公众表达自己的意见,他只需对自己的学术良知负责,而不必像政治家那样直接承担相应的个人责任,因为从知识分子的言论到实际的社会后果之间,要经过多道曲折和中介,政治家不能因为现实的理由来打压知识分子自由发表意见的权利。

现代知识分子的立足点固然是学术和知识,但还有另外一个更重要的立足点,这就是人格担当。

不过,假如徐复观仅仅将知识分子理解为知识人,那他只是一个自由主义者,事实上,他还是一个传统主义者,在他看来,现代知识分子的立足点固然是学术和知识,但还有另外一个更重要的立足点,这就是人格担当。现代社会将世界分为两个部分:科学世界和人文世界。这是两个不同的、独立的世界。对于人来说,这两个世界,何者更重要?徐复观坚定地认为:价值世界比科学世界更重要。因为人与动物的不同,就在于他对生活有有一种自觉的态度和价值追求。20 世纪人类严重的问题,就是人们在现代化追求中过于迷信科学,而忽视了对人文价值的追求①。对于知识分子来说,假如仅仅是一个知识人,而缺乏价值的担当,那么,他只是一个徐复观所鄙视的技术专家,无法承担价值批判的使命。知识分子除了知识之外,还要有人格,不仅有知,还要有行,知行合一,在人格上体现自觉的

① 参见徐复观:《科学与道德》,载《徐复观文录选粹》,台湾学生书局 1980 年版。

价值尊严。知识分子的良知,可以通过他对知识的追求间接地表现出来,也可以通过由知识所充实的人格,直接体现出来。那么,知识分子的人格落实在哪里呢?徐复观认为,只能自觉或不自觉地归结在与自己血肉相连的国家民族之上。他说:

中国历史上的知识分子,与近代的知识分子不同之处,在于中国是把德行、人格,安放在知识的上位,并不以追求知识为惟一的目标,但真正有德行、人格的人,其良心的归结,更明显的会表现在对国家的眷恋,对乡土的眷恋之上①。

知识是跨文化的、普遍的,而人格是建立在民族文化的特殊价值之上的。人格的尊严不是个人能够撑住的,它必须有所认同,有所附丽,依赖于其所处的社群价值。徐复观特别强调:人格尊严的自觉,不仅是解决中国政治问题的起点,也是解决中国文化的起点。一个知识分子,一旦意识到自身民族文化的尊严,就能感受到一种尊严的存在。"站在人类共有的人格尊严的地平线上,中西文化才可以彼此互相正视,互相了解。"②显然,在知识的普遍性与文化的特殊性上建立知识分子的自我性质,既能够融入现代化的普世价值,同时又能保持中国知识分子独特的文化认同。

人格的尊严不是个人能够撑住的,它必须有所认同,有所附丽,依赖于其所处的社群价值。

就这样,徐复观卫护传统主义又批判传统主义,引入

① 徐复观:《知识良心的归结——以汤恩比为例》,载《思所记——徐复观杂文》,台湾时报出版公司1980年版。

② 徐复观:《学术与政治之间》(乙集),自序,台湾"中央书局"1957年版。

自由主义又超越自由主义，通过对传统主义与自由主义的双重吸收和反思，重新思考中国知识分子的历史资源，试图在现代性的普遍意义上建构中国知识分子的特殊性，在知识和人格的基础上建立其社会的立足点。尽管徐复观已经是上一个世纪的人物了，但他对知识分子的这些论述而今来看，依然有其跨世纪的意义，值得我们进一步思考。

瓷器店中的猛牛

5

如今的读者，对蒋廷黻大约已不甚了了，只知道他写过《中国近代史大纲》，其他还有什么呢？当年，他与胡适一样，曾经是个风云人物。在他的履历表上，有哥伦比亚大学哲学博士、清华大学历史系主任、国民政府行政院政务处长、中国驻苏联大使、台湾蒋介石政府驻联合国大使。此外，上不了履历的，还有《独立评论》的发起人、“新式专制”的鼓吹者等等。然而，看一个人履历，依然无法窥得他的全貌，我们还是从头说起罢。

蒋廷黻在中国自由知识分子中属于弃学从政的那一批人。

大致来说，蒋廷黻在中国自由知识分子中属于弃学从政的那一批人。早在20世纪20年代末，当清华改制为国立大学，他被校长罗家伦从南开挖到清华，领导了历史系重镇。中国史学当时还是乾嘉的天下，刚到清华，他就碰到一件怪事。他想找众所公认的汉史权威杨树达先生教授汉朝历史。他问：“杨教授，你能给学生和我正确扼要地讲一讲汉代四百年间都发生过什么事，汉代重要的政治、社会和经济变化如何吗？”杨先生面露难色：“我从未想过这些，书中没有讨论过这类问题。”

蒋廷黻发现，西方的史学经过若干年积累，已经形成了一套大家共同接受的历史观念。但中国的史学只有丰富的史料，对历史却没有一个整体的理解和共同的规范。每个人都是专家，研究都是开天辟地，从头开始，往往重复别人的工作，进步有限。他决定大刀阔斧地改革，发掘了一批年轻有为的学者如张荫麟、吴晗等开新课。前些年，何炳棣先生访问上海，曾经谈到，当年的清华历史系在蒋廷黻和雷海宗先后领导下，隐约形成了一种学派，这就是与清华国学院的王国维、陈寅恪迥然不同的另一种清华学

派：重分析、重综合、重对历史的整体理解。蒋廷黻本人就是这一学派的身体力行者。你看一本薄薄的《中国近代史大纲》，将史料都吃透了，融合在他对历史的独特看法之中。半个世纪以来，又有几本近代史著作超过了它？当今专为获奖度身制作的“皇皇巨著”，通通加起来也不及这本小册子的分量。什么叫经典？这才是经典。李济之先生说过，蒋廷黻的著作虽然不多，但他“为中国近代史建立了一个科学的基础，这个基础不只是建筑在若干原始材料上，更要紧的是他发展的几个基本观念。”

不过，从骨子里看，蒋廷黻与其说是一个学者，还不如说是一个士大夫。这是“五四”那一代知识分子的通态。他们不会仅仅安于治学问，还要走出书斋，匡治天下。这也与蒋廷黻对知识分子的自我反思有关。民国以来，政治坏得不得了，知识分子常常痛责知识分子自己不争气。没有担负起天下兴亡的责任。蒋廷黻也这样认为：“中国二十年内乱之罪，与其归之于武人，不如归之于文人。”为什么呢？因为中国的文人——知识阶级重文字而轻事实，多大道理而少常识。中国知识分子太怕清议，爱惜羽毛，不肯牺牲自己的名誉。他甚至咬牙切齿地说：“我国几千年来最无贡献的阶级是士大夫。我心发火的时候，不免要对秦始皇的焚书坑儒鼓掌。”这当然是气头话，当不得真，但从中可以看出蒋廷黻对宋明以来士大夫空谈心性、大弹道德高调的痛恨。李敖对多少前人长辈嗤之以鼻，偏偏对蒋廷黻赞不绝口，说“这种真正的民胞物与经世致用的精神，才是蒋廷黻的真精神，才是蒋廷黻所要求于中国知识分子的真精神”。

李敖对多少前人长辈嗤之以鼻，偏偏对蒋廷黻赞不绝口。

蒋廷黻心目中理想的人物正是那种敢于担当、敢于牺牲、敢于行动的经世之士。

李敖说得不错，蒋廷黻心目中理想的人物正是那种敢于担当、敢于牺牲、敢于行动的经世之士。曾国藩可以说是他最崇拜的英雄，但又可惜曾文正公生得太早，对西洋文化、现代化不甚了解。他认定，知识分子要做现代人，而现代人是动的，不是静的；是入世的，不是出世的。所以他不会满足于清华园内的安谧与舒适。他听到的，常常是校园外隆隆的炮声和饥民的啼哭。这使他良心不安，坐立不宁，很想动动，走出去有所作为。

"九一八事变"以后，蒋廷黻、胡适、丁文江、傅斯年、翁文灏等一群自由知识分子常常聚在一起，讨论知识分子在国难时期应该承担什么样的责任。蒋廷黻建议办一个周刊，胡适很是犹豫，因为《努力周报》留给他太多的教训。蒋廷黻一再坚持，并取得了丁文江的支持，最终胡适也同意了。每个发起人每月捐出收入的百分之五，作为经费。这样，便有了那份著名的《独立评论》。胡适虽然是刊物的灵魂，但蒋廷黻当之无愧为《独立评论》之父。

纵观蒋廷黻《独立评论》时期的言论，最引起争议的自然是免战论和专制说了。姑且不论其中的是是非非，它们的背后实际体现了蒋廷黻两个最基本的信念，就是现代化和理性精神。蒋廷黻坚定地认为，中国最主要的问题就是现代化程度不够，鸦片战争之所以失败，中国之所以老是挨打，就是因为太落后。所以他坦承自己"一直不能像其他的国人那样仇恨帝国主义"。中国落后的根本原因，不是因为帝国主义的侵略，而是自家的腐败、传统和不争气。这样，当日本鬼子欺负到家门口的时候，他的第一个反应不是上街抗议，而是检讨中国为什么这么弱，有无可

能开战,为了开战,要具备什么样的实力和条件。蒋廷黻与胡适等其他《独立评论》的知识分子一样,最厌恶的是唱高调,他们推崇的是理性,是剔除了情感或愿望的客观分析,是冷静到了冷酷的知识判断。因此,他们有胆量冒天下大不韪,大唱抗日低调,反对情绪化的速战论。一腔热血的青年学生当然不要读《独立评论》,不愿听蒋廷黻、胡适等人老气横秋的冷冰冰声音。他们更爱买邹韬奋的《生活周刊》,后者有一把燃烧的火,看了可以大过其瘾。

蒋廷黻与胡适等其他《独立评论》的知识分子一样,最厌恶的是唱高调,他们推崇的是理性。

如果说在抗日问题上,蒋廷黻与胡适是合穿一条裤子的话,那么在民主与独裁问题上,他俩却成为了死对头。大敌当前,本来应该全国一体联合抗日,但让蒋廷黻痛心的是,放眼神州,看到的依然是连绵不绝的内乱。大大小小的军阀依仗武力,割据一方。令国不成国,政府不成政府,中央不成中央,地方不成地方。在哥大读博士期间,蒋廷黻就受到邓宁和海斯两位教授的影响,相信国家之重要和政治秩序之重要,决不亚于民主和自由。他是学历史的,从欧洲近代历史的演进之中,更坚信现代化的发展要分为两步:先是建国,建立集权的中央政府和统一的社会秩序,随后发展和建设。与其分为各式各样的小专制,还不如用一个大专制取代小专制,先将国建起来。不过,他没有忘记补充一句,这个大专制越开明越好。胡适读了蒋廷黻的文章,写信给傅斯年说:“廷黻论专制的文发表时,此间省市党部中人皆大欢喜!我听了真悚然以忧。”于是,胡适与蒋廷黻,再加上丁文江等,在《独立评论》上,围绕着民主与独裁,轰轰烈烈地干了场笔仗。如今的人回过头来看蒋廷黻,一定会觉得他迂腐不堪,难道在中国搞专制,

还会有开明这一回事? 然而,20世纪30年代的知识分子一讲到民主,却会不由自主地记起不久之前民初那段丑陋的议会民主,蒋廷黻心有余悸地谈到:“我们愈多谈西洋的主义和制度,我们的国家就愈乱了,就愈分崩离析了。”身为历史学家的蒋廷黻,也许有他的一点道理:民主在中国,假如是民初式民主或民粹式民主的话,未必不比专制更可怕。

民主在中国,假如是民初式民主或民粹式民主的话,未必不比专制更可怕。

蒋廷黻因为鼓吹专制,引起了世人的颇多误解。后来,为他作传记的陈之迈先生,为他作了一个辩护,说蒋廷黻所心仪的独裁,绝对不是希特勒或斯大林,而是土耳其现代化的开国领袖凯末尔。这应是公平之论。不过,蒋廷黻作为一个国家主义的热烈拥护者,确是一个不易之事实。他有句名言:“倘若道德与国力相冲突,我们应该即刻修改我们的道德观念!”蒋廷黻虽然是个自由主义者,却是一个社会自由主义者,相信政府在经济发展中应该发挥“看得见的手”的作用。他认为,对于中国这样一个落后贫穷的国家来说,最重要的不是政治,而是经济,不是宪法和议会,而是发展与公平。

一直到40年代,当他在苏联和美国都生活了很长一段时间,并有实地的观察以后,他对民主和专制的看法才有所改变。1944年,他为《大公报》写了一篇《观美国并回观祖国》的文章,重新检讨自由主义的价值。他说,美国人现在发现,老祖宗留下的自由主义遗产,其实是立国的至宝。自由主义能够发挥极大的保卫国家的力量,即使我们需要经济自由,也不能够和不应该废除政治自由。在文章中,他说了一句意味深长的话:“一个有政治自由的国家固

然不能说就是天堂,一个无政治自由的国家确是地狱了!”到20世纪40年代末,他对专制的反思似乎更坚定了,一再表示:假使人生的一切都由政府控制,纵使政府是最贤明的,依然不过是作牛马。只要在全能主义政府下生活过的,就更加能体会到自由的可贵。

只要在全能主义政府下生活过的,就更加能体会到自由的可贵。

办《独立评论》,还仅仅是影响舆论,按照蒋廷黻的经世大论,知识分子最后的理想,是影响国策。这样的机会来了。“九一八”以后,蒋介石多次召见自由知识分子上庐山谈话。蒋廷黻也是其中一个人选。他对国事的见解和行政的干练,给蒋介石留下了深刻的印象。1935年末,蒋廷黻突然收到南京急电,原来蒋介石出任行政院长,将组成“人才内阁”,邀请他担任自己的政务处长。这个位置差不多相当于如今的国务院研究室主任。而行政院秘书长由先期入京的老朋友翁文灏出任。两个著名的自由知识分子,成为最高领袖的内管家和左右手。

当消息发表以后,不少朋友纷纷劝蒋廷黻三思而行。劝者中,有的是对政府的“诚意”深怀疑虑;有的以为政治是污浊的,搞不好会身败名裂;有的认为知识分子应该保持学者的清高,以在野之身议论时事。蒋廷黻呢,却有一套自己的看法。他认为,政治与教书一样,也是一种清高。当然,他是学历史的,何尝不知道从政的风险、在野之悠闲?但他认为,民国政治虽然还有许多不令人满意之处,但比起专制时代已经有进步,不会再像古代那样,得罪了君王就遭贬谪,推出午门斩首,并夷九族。再说,万一不得道而行,还可以回大学教书。他的老朋友兼老对手胡适倒很体谅他,在他晋京之前,送了他两句诗,那是刚刚故去的

丁文江留下的:“寄语麻姑桥下水,出山还比在山清。”蒋廷黻想必很有些知音之感,后来发表文章,还用过“泉清”作笔名。

在衙门里面当官,真的可以做到“泉清”? 这就要看是追求功名利禄,还是将政治作为一种志业了。蒋廷黻显然属于后者。他有一段话说得很斩钉截铁,可以视作他做官的座右铭:“我以为我们要首先改革我们的人生观,圆滑、通融、敷衍,以及什么消极、清高,都是该打倒,我们要作事。——吃苦要做事,捱骂也要作事。官可不作,事要作。别的可牺牲,事业不可牺牲。作事的人,我们要拥护。要崇拜。说便宜话的人,纵使其话说得十分漂亮,我们要鄙视。”怀着做事的决心,他一入政府便大刀阔斧地倡导改革。翁文灏比他早入阁,且位置更重要,但翁一直以稳健、保守的技术官僚形象出现。虽然都是好朋友,但两人的性格和抱负差异很大。蒋责怪翁太消极、太“费边”了,而翁又觉得蒋是一只不知深浅的“瓷器店中的猛牛”。两个人“官司”一直打到胡适那里,要胡适来裁决究竟谁对谁错。

吃苦要做事,捱骂也要作事。官可不作,事要作。

蒋廷黻在政府的头三个月,主要是研究政府部门的结构,他很吃惊地发现,机构臃肿、叠床架屋的现象之严重,大大影响了行政效率。尤其是国民党的中央政治委员会与行政院的功能交叉重叠,互相摩擦。他向蒋介石汇报了情况,蒋要他拿出改革建议来。他兴冲冲地拟了一份精简机构的方案,却遭到有关部门官僚和党内政客的激烈反对。原先的支持者也退缩了。他还仿照西方的规矩,提出征收所得税时,必须以真名登记财产,但到处游说,竟然无人响应。不久,蒋介石下手谕,让蒋廷黻与翁文灏对换位

置。蒋廷黻不干，认为蒋介石有欠公道。他给胡适写信表示：“我个人的去留是无关宏旨的——我们不干政治则已，干则此其时矣！”

蒋介石也看出这条“瓷器店中的猛牛”留在中枢不会太平，便暂时外放派他到莫斯科做大使。壮志屡屡受挫，但蒋廷黻并不因此消沉，待到几年后他回到中枢，重新出掌政务处长，依然我行我素。为了公务经常很尖锐地向同僚和朋友发难，包括老好人翁文灏在内。朋友们只能连连摇头：“廷黻的湖南脾气又发作了！”

官作长久了都不免圆滑，蒋廷黻却几十年如一日，保持其书生的耿直本色。中国官场的秘诀是少说少错，多说多错，不说不错。偏偏蒋廷黻却要求自己和部下，即使说错，也不能不说。据张平群先生回忆，当他抗战时期担任行政院发言人时，顶头上司正是蒋廷黻。行政院每周都有记者招待会，碰到中外记者尖锐的提问，一般人都会以“无可奉告”、“不予置评”来应付。但蒋廷黻却要求张平群“尽量地说，宁可说错犯过，可是不要不讲”。至于说错的责任，由他蒋廷黻来承担！

十年京官，蒋廷黻究竟开罪了多少官僚政客？没有人能够知道，他自己也不知道。陈之迈说蒋廷黻的性格过于天真、狷介，他像许多知识分子一样，将世界上的人分为两种：一种是他看得起的，另一种是他看不起的。对于前者，比如胡适、翁文灏等，他可以与他们争得脸红耳赤，但因为尊重他们，才与他们认真。而对于后者，他会很不礼貌地板起面孔一声不响，最后毫无表情地起身送客。与他曾经在联合国共过事的澳洲外交官这样形容蒋廷黻：“他是一

他像许多知识分子一样，将世界上的人分为两种：一种是他看得起的，另一种是他看不起的。

个简单的人，不复杂的人。他像一头牛，充满着笨劲，一直往前冲，眼睛只往前看，这使他能够排除万难而达到他的目标。这是他的可爱之处，也是他成功之处。”不过，纵然最高领袖有肚量容他，中国的官僚体制容纳得了他吗？在他从不诉苦的湖南人性格当中，又藏起了多少常人不易觉察的悲凉和孤独？

蒋廷黻虽然在官场中作为有限，但仍然保持着一份天真的自负。相信自己很懂政治。

蒋廷黻虽然在官场中作为有限，但仍然保持着一份天真的自负。相信自己很懂政治。那代知识分子在这方面都有点自以为是。胡适有一次还笑眯眯地对他说：“廷黻，谈政治，你还得听我的！”以他的自负，蒋廷黻未必肯服气。丁文江生前颇以为自己可以当军校校长，蒋廷黻却向人夸海口，认定自己是首任台湾省主席的最好人选呢。

蒋廷黻、胡适、丁文江这代自由知识分子还保留着许多古代士大夫的遗风，在性格上最接近宋儒。钱穆在谈到宋儒时这样说：“宋儒八方为敌，要在政治的宗教的引诱中，带人走上一新路。他们排斥佛教，但仍要有佛教普渡众生的牺牲精神。他们反抗政治，但仍要自己走进政治来完成他们治国平天下的大抱负。——他们依仗的是书生们的社交团体，要把社会名教高驾在朝廷官爵至上。——他们要高自位置，超越在皇帝政府权位至上，但他们没有门第凭借，又不肯采取佛教出世态度，尔为尔，我为我，严格与政治割席分疆。在他们则只想把人文中心的‘道理’二字来说服上下。西汉淳朴，东汉清高，唐人阔达，而宋人则成为严肃。他们的过分严肃处，让后人听到道学先生一称呼，便想像他们不近人情。但他们毕竟有他们的精神，此后直到清代，七八百年，中国的政治和社会，毕竟端此种

精神来支撑。”虽然蒋廷黻没有明说，他的最高人生目标，其实就是做一个范仲淹或王安石，那是经世知识分子理想的臻境了。

他的最高人生目标，其实就是做一个范仲淹或王安石，那是经世知识分子理想的臻境了。

马克斯·韦伯将政治看做是一门志业。他说，以政治为业有两种方式，一是“为”政治而生存，二是“靠”政治而生存。前者毋宁是政治家。后者只是一些以政治为饭碗的食客而已。真正的政治家，天生是“为”政治而生存的，从内心里将政治视作自己的生命，从而获得一种生命的意义。韦伯还谈到，一个真正的政治家，必须具备三方面的禀赋：对自己认定的价值目标的生命关切和献身热忱；基于上述关切而产生的现实使命感并具有实现这一使命所必须的责任伦理；对现实超越感情的冷静判断和深刻理智的洞察能力。韦伯理想中的政治家，是既在世俗又不为世俗，拥有权力又不迷恋权力，在工具理性的行动中追求价值理性的神圣目标。在从政的蒋廷黻身上，韦伯所描述的激情、理性和责任伦理似乎都不缺少，他本来是有可能成为一个不错的政治家的。遗憾的是，这样的政治家，只有在一个民主社会里，才有自己的活动空间，而在一个专制政体中，哪怕开明专制也罢，需要的只是听话的技术官僚，而非有自身理念和追求的政治家。蒋廷黻曾经是那样热烈地鼓吹专制，认为民主不可行，殊不知正是其心仪的专制政体，成为自身最大的障碍。到40年代末，蒋廷黻可能意识到了这一点，觉得在体制里面做一个公务员难有作为，曾经考虑筹建一个中国自由党，为自己开拓更大的政治空间。因为没有人响应，最后也就不了了之。

在他晚年的时候，有一次学术圈的老友李济问他：“廷

黻，照你看是创造历史给你精神上的快乐多，还是写历史给你精神上的快乐多？"蒋廷黻没有回答，反问了李济一个问题："济之，现在到底是知道司马迁的人多，还是知道张骞的人多？"命运真是与蒋廷黻开了一个大玩笑，他大半生试图创造历史，却没有留下多少值得一提的政治功绩，而无意间写下的《中国近代史大纲》，却成就了他做司马迁的梦想。在蒋廷黻的反问中，也许他已经悟到点什么，然而，一切都太晚了。

一代豪杰“傅大炮”

6

谈到有独立人格的知识分子，人们通常想到的是鲁迅、储安平、陈寅恪等等。他们似乎不是站在政府的对立面，就是与政治保持隔离的智慧。有没有一种知识分子，既坚决地拥护政府、站在政府一边，又守护其独立立场，不失其批判意识呢？想来想去，在现代中国，这样的知识分子，好像非傅斯年莫属。

傅斯年是史学大家，也是一流的学术组织家，海峡两岸顶尖的学术机构，从中央研究院到北京大学、台湾大学，能有今日之辉煌，都有他当年的一份功劳。除此之外，傅斯年还是一个自由主义的知识分子。自由主义，当然是讲自由的，但这一自由，按照哈耶克的意思，是法治下的自由。而自由的法治秩序，又不能依靠理性的设计或革命的暴力所能实现，只能靠社会的自然演化，在有序的变革中逐渐达成。因此，自由主义往往不愿与政府作对，只要政府不是迂腐到了愚不可训，自由主义者倒是常常好为"帝王师"，走上层路线，自上而下地推行改良。

自由主义往往不愿与政府作对，只要政府不是迂腐到了愚不可训，自由主义者倒是常常好为"帝王师"，走上层路线，自上而下地推行改良。

傅斯年就是这样的知识分子。他从大革命时代起，因为担任广州中山大学文学院长的缘故，与国民党就有着很深的历史渊源。南京政府成立以后，他的老师胡适由于与国民党过不去，在上海提倡人权，受到政府的打压，傅斯年倒是一门心思扑在筹建中央研究院历史语言研究所上。他知道，在中国，要搞学术，首先要有一个安定的环境。而中国的政治，若离开了国民党，便等于没有了政府。国民党不是没有问题，但还算差强人意，有政府总比没有政府要好。由于他重要的社会地位，傅斯年到40年代被选为国民参政员和立法委员，与最高层有了更多的接触，在常

人看来,也属于政治上腾达一类了。

傅斯年的拥护政府,绝非没有底线,如阿谀之徒一般。他是有原则的。

不过,傅斯年的拥护政府,绝非没有底线,如阿谀之徒一般。他是有原则的。这就是中国士大夫的“道尊于势”的原则。本来,傅斯年在社会上并不出名,正是国民参政会的大舞台,令他成为令人敬佩的公众人物。所谓参政会,说起来也是一个“说了也白说”的咨询机构,但既然被请了来,自然不会以唱唱“我们是光荣的参政党”为乐事,各路人马演起戏来,却是真枪实弹,有声有色。傅斯年是其中最活跃的人物,他最痛恨的对象除了反科学之辈,就是危害国计民生的贪污腐败。常常带头发炮,打得贪官污吏闻风丧胆。因此有了“傅大炮”的美称。

罗家伦有一篇回忆文章,题目叫做《元气淋漓的傅孟真》,里面说:“孟真的号召力和攻击精神,则与伏尔台(Voltare)相似。他们都愿意为自由和开明而奋斗。对于黑暗和顽固有强大的摧毁力,而且爱打抱不平,也是相似之处。不过伏尔台不免刻薄,而孟真则坦白率真。”傅斯年的天性嫉恶如仇,看到天下不平之事就要管,就要骂。一般名人到了他这个身份,就颇爱惜羽毛,胡适就是如此。但傅斯年偏偏任着性子,坦然地说:“我的名誉反正不佳,只求问心无愧而已。”抗战结束,他以代理校长的身份,接收北大,坚决拒绝与伪北大的师生来往,别人觉得有点过分,他却固执地说:“‘汉贼不两立’,连握手都不应该!”对那些下水当汉奸的,哪怕学问再好,他也绝对的不宽恕。每次提到罗振玉,必加“老贼”二字,称之为“老贼罗振玉”。

不过,这些还是区区小事,“傅大炮”最为人乐道的,

还是将中国两个最显赫的皇亲国戚孔祥熙和宋子文轰下台来。这两位掌管了国库钥匙的党国要人，在先后担任行政院长期间，不仅纵容手下人贪污，自己也大捞好处。因为有最高领袖作靠山，一般人都敢怒不敢言。但傅斯年的眼睛里，却容不得半点沙子。他愤怒地说："我拥护政府，不是拥护这班人的既得利益，所以我誓死要和这班败类搏斗，才能真正帮助政府。"他的后半生，几乎大半的精力都在与特权阶级的既得利益搏斗。程沧波将这场斗争，形容为"士大夫与买办阶级的争持"。士大夫阶级没有既得利益，有超越的公平意识，天然与既得利益者势不两立。傅斯年，很有一点传统士大夫的豪杰气。豪杰气，不是每一代士大夫都会有的，按照钱穆的看法，只有战国、三国、唐代和宋朝的知识分子有豪杰气。豪杰气背后必要有凭借，三国和唐代的士大夫凭借的是封建门第，是不可一世的贵族之气。但在战国和宋朝，贵族士大夫衰落，平民知识分子崛起，他们一无凭借，支撑他们信念的是孔老夫子遗留下来的儒家道统。到20世纪，传统士大夫消亡了，士大夫的精神依然存在，光大于傅斯年这样的现代知识分子身上。他们也是平民出身，没有门第的荫护。虽然孔夫子之道已经被抛弃，但取而代之的是一个更强大的道统：现代知识。傅斯年等现代知识分子正是凭借新的知识道统，与政统中的既得利益搏杀。

傅斯年等现代知识分子正是凭借新的知识道统，与政统中的既得利益搏杀。

新的知识道统，到20世纪，不再是云游四方的孤魂，开始有了自己的社会建制，那就是现代的大学、报馆、出版业和研究机构。傅斯年脑瓜子很清楚，离开了这些知识根据地，知识分子将一钱不值，成为官僚、政客或商人把玩的

对象。这位当年"五四"爱国游行的总指挥,对政治虽然有兴趣,但正如程沧波所说:"他对政治,喜欢谈论,而容易厌倦。偶然奋不顾身的一击,并不是对政治有兴趣,而是激发于士大夫的责任感。"早在"五四"时期,傅斯年就看透了中国政治的不可为:"中国的政治,不特现在是糟糕的,就是将来,我也以为是更糟糕的。——在中国是断不能以政治改政治的。"

傅斯年对政治,喜欢谈论,而容易厌倦。偶然奋不顾身的一击,并不是对政治有兴趣,而是激发于士大夫的责任感。

不能以政治改政治,而又负有士大夫匡正天下的责任,那就只有以知识为凭借,在公共领域大行其道了。到40年代,因为傅斯年的名气实在太大,对国家也忠心耿耿,而其行政能力又众所公认,蒋介石几次动脑筋,要把他请进政府里面。知道他不肯做,还让陈布雷发动一帮人去劝。换了当今那些爱国名士,还不是感激涕零,趋之若鹜。但傅斯年偏偏不肯就范,他知道,一入宦门,苦海无边,哪里还有自由放炮的机会!他给蒋写了一封信,力陈"斯年实愚憨之书生,世务非其所能,如在政府,于政府一无裨益;若在社会,或可偶为一介之用。"最后,再三推却而不得,勉强做了个立法委员,一来还在政府的外围,二来放起炮来也方便。

傅斯年自己不做官,而且还力阻胡适误入侯门。1947年,蒋介石改组政府,考虑拉胡适入阁,担任国府委员兼考试院长。时为北大校长的胡适虽然对政治也仅是"不感兴趣的兴趣",但他碍于情面,且对蒋尚存幻想,一度颇跃跃欲试。傅斯年心急如焚,函电交驰,劝阻老师千万不要上当。他对胡适说,蒋表面上要改革政治,实则缺乏起码的改革诚意。借重先生您,全为大粪堆上插一朵花!只要先

生您坚持不可，非任何人能够勉强。您三十年之盛名，不可废于一旦，令亲者痛，北大瓦解。傅斯年这番话，最后还是发挥了作用，甚至是决定性的作用，胡适留在了北大。

傅斯年的不入政府，并非权宜之计，这与他对现代知识分子的自我理解有关。他相信，只有守住舆论的公共领域，知识分子才有自己最好的政治发挥。在给胡适的信中，他有一段话，说得极透彻："我们自己要有办法，一入政府即全无办法。与其入政府，不如组党；与其组党，不如办报。——我们是要奋斗的，惟其如此，应永远在野，盖一入政府，无法奋斗也。"永远在野，这也是豪杰气，这样的豪杰气，已经远远超越了传统士大夫的性格，很有点现代知识分子的味道了。

永远在野，这也是豪杰气。

因为是国民党多少年的朋友，傅斯年对这个党的弊病看得比一般局外人都要清楚。他在那篇脍炙人口的檄文《这个样子的宋子文非走开不可》开首，就深有感触地写道："古今中外有一个公例，凡是一个朝代，一个政权，要垮台，并不由于革命的势力，而由于他自己的崩溃！"他认定，国民党堕落到如此地步，主要就是由于孔宋这样的腐败势力作祟。改革政治的第一步，就是请孔宋走开，肃清既得利益。他以决然的口吻说："要社会公平，必须侵犯既得利益，要实行民生主义，必须侵犯既得利益。"

中国士大夫的理想，就是一个公平、正义的社会。傅斯年的公平理想，已经超越了传统士大夫的格局，拥有了现代新自由主义的内涵。他是一个自由主义者，但他没有像时下中国一些"庸俗的自由主义"者那样，将自由主义理解为"自由竞争"、"财产自由"、"发展至上"等几条市场

教条,他对欧洲历史上的自由主义有自己的反思,认为19世纪的自由主义因为与资本主义结合,一切为了资本家的利益而变质了。"自由主义是一种人道主义,只缘与资本主义结合而失其灵魂,今若恢复灵魂,只有反对发达的资本主义。"傅斯年心目中的自由主义,是主张"四大自由"的罗斯福新政,是英国工党的社会主义路线。

他有一段名言,特别反映了内心的理想:"我平生的理想国,是社会主义与自由并发达的国土,有社会主义而无自由,我住不下去,有自由而无社会主义,我也不要住。"中国是一个既无自由也无公平的国家,偏偏又是他生于斯、长于斯的地方,他无法抛弃它、离开它,只有为了心中的理想去呐喊和奋斗。他对孔宋这样的误国势力恨到了咬牙切齿,欲除之而后快。不惜豁出只身,与之搏斗。

同样为亲政府的自由主义,傅斯年与胡适是有点区别的。在20世纪20年代末,当胡适为人权呼喊的时候,傅斯年倒是埋首于象牙塔中远离尘世。到40年代末,两个人似乎倒了个位置:胡适越来越保守中庸,傅斯年日趋激进亢奋。傅斯年曾经说过:"适之是自由主义者,我是自由社会主义者。"程沧波也这样评论,如果说胡适是"保守的自由主义者",那么傅斯年就是"急进的自由主义者"。傅斯年主张"现在改革政治之起码诚意是没收孔宋家产",但胡适却不甚赞同,他回复傅斯年说:"我的 Anglo-Saxon 训练决不容许我作此见解。若从老兄所主张的'法治'观点看是决不可能。若不用法律手续,则又不是我所想像的'法治'了,只可以用共产党的'清算'了。"至于对国民党和蒋的看法,胡适也自认在海外九年,看事理较国内朋友

如果说胡适是"保守的自由主义者",那么傅斯年就是"急进的自由主义者"。

客观、宽恕，还保留一点冷静的见解。胡适未免天真、自信了一点，在这方面，还是傅斯年的眼光更犀利。他看透了蒋表面诚恳，实质是只懂压力，不知其他，特别是美国人的压力。他对胡适说："我们若欲于政治有所贡献，必须也用压力，即把我们的意见加强并明确表达出来，而成一种压力。"

抗战爆发以后，蒋礼贤下士，常常召见傅斯年垂询国事，他成为最高领袖厅里的座上常客，但傅斯年并不因此而膝盖骨发软，大唱"英明领袖"的颂歌。纵然皇恩浩荡，依然一身豪气，大施压力。1944 年，傅斯年在参政会上向孔祥熙发难，揭发其在发行美金公债中舞弊贪污，全场为之轰动。会后，蒋介石亲自请傅斯年吃饭，为孔说情。席间有这样一段精彩对话：

"你信任我吗？"

"我绝对信任。"

"你既然信任我，那么就应该信任我所任用的人。"

"委员长我是信任的，至于说因为信任你也就该信任你所任用得人，那么，砍掉我的脑袋我也不能这样说。"

这样的君臣对话，如此之豪杰气，当今之士，且不说有过，又可曾梦想过？

国民党内士大夫阶级与既得利益集团的这场搏斗，说到底只是一场没有胜利的悲剧。

国民党内士大夫阶级与既得利益集团的这场搏斗，说到底只是一场没有胜利的悲剧。政治的体制不变革，权力没有受到有效的制约，纵然孔宋被赶下台，还会有新的腐败势力孳生出来。在这方面，傅斯年未免士大夫了一点。他相信精英的道德感召力，相信曾国藩的"风俗之厚薄奚自乎，自乎一二人心之所向而已"，认为"中国虽至今日犹

有三分廉耻,此则系于二三人之努力。"他真的那么自信?真的以为一二个人的道德勇气可以改变风俗、整治吏风?当然,这也是一种豪杰气,一种堂·吉诃德大战风车的悲壮精神。

这样的豪杰气,纵然于世无补,却弥足珍贵。它象征着在一个浑浑昏世中,人心不死,正义未泯。不过,它在中国失传实在太久了。

7

紧张而丰富的心灵

民族主义是否可以代替儒家的传统信仰，成为现代知识分子的终极价值？

在现代中国思想史中，民族主义是最强大而持续的思潮之一，从最广义的意义上说，民族主义几乎是所有中国知识分子的重要信念。然而，民族主义是否可以代替儒家的传统信仰，成为现代知识分子的终极价值？这是一个值得研究的问题。本文拟从一个民族主义者的极端个案——林同济的思想出发，来进行考察。

林同济作为战国策派的核心成员，在过去的若干年里，因为其激烈的民族主义主张，曾经一度被视作是为国民党统治张目，甚至有“法西斯主义的倾向”。近十年来，学术界对林同济的研究有了很重要的深入，对战国策派的历史评价也趋于客观公正，江沛等学者的专题研究成果，标志着在该研究领域的重要突破①。

不过，林同济本人的思想，又非一个战国策派的群体研究可以囊括的。他是一个政治学出身的学者，在美国加州大学伯克利分校获得的是政治学博士学位，但与一般同时代的知识分子不同，林同济不满足于当一个专业学者，他的关怀和眼光极其宽广，对历史哲学、文化哲学和人生哲学涉猎广泛，其思想格局之大，绝非一个“战国策派”的知性定位可以囊括。

林同济的内心世界和知识疆域是丰富的，但其内在结构又充满了紧张。以赛亚·柏林说：有两种思想家，一种是刺猬，另一种是狐狸。林同济本意想做一个创造体系的刺

① 参见江沛：《战国策派思潮研究》，天津人民出版社2001年版；郭国灿：《中国人文精神的重建》第11章，湖南教育出版社1991年版；丁晓萍、温儒敏：《“战国策派”的文化反思与重建构想》，载《时代之波：战国策派文化论著辑要》，中国广播电视出版社1995年版。

猬,但按其不安分的气质来说,还是一个充满了知识好奇、思维发散而又不无冲突的狐狸。如何在他散漫的论述中,寻找其思想的内在结构,是本文最重要的目标。根据已有的和新发现的史料加以分析,我发现,在他的思想中,具有三种不同的境界:国的境界、力的境界和宇宙的境界。这三种境界,在他一生的心路历程中,逐次递升,层层推进,其中,为人们所广泛注意的“国家民族至上”的国的境界是最浅层的;以力本论为基础的力的境界是其思想的核心,却依然不是他的终极理想;林同济所期盼、所追求的最高境界乃是审美的、和谐的、天人合一的自然境界。即使在这三种境界内部,也充溢着饱满的张力:个人与国家、尼采与庄子、儒家与道家、世俗与宗教之间具有无法完全消解的紧张和冲突。而在紧张和冲突的人生中,试图寻求终极之物的意义,又是林同济个人思想的矛盾和复杂性所在。

林同济本意想做一个创造体系的刺猬,但按其不安分的气质来说,还是一个充满了知识好奇、思维发散而又不无冲突的狐狸。

一、国的境界:“国家至上是世界时代精神的回音”

中国的民族国家观念,即现代的国家主权观念,在中国文化传统之中,本来并不是自明的。过去中国人只有天下的概念,而没有国家的意识,用梁漱溟先生的话说:“每个人要负责卫护的,既不是国家,亦不是种族,却是一种文化。”①如果说传统中国有民族主义的话,那仅仅是一种文

① 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》,第3卷,山东人民出版社1990年版,第162页。

化民族主义，以是否认同中华文化作为区别我族与他族的根本标准。19世纪中叶以后，在西方列强用炮火逼迫中国卷入全球化之下，中国知识分子开始萌生了现代的民族国家意识。从晚清梁启超“群”的观念到“五四”时期的民族主义，民族国家观念在中国知识分子之中逐渐成为主流意识形态。然而，民族国家观念是一回事，将民族国家作为最高的价值，成为“至上”的境界，又是另一回事。将民族国家观念视作至上的价值，在现代中国思想史中，除了曾琦、李璜、左舜生的国家主义派、张君劢、张东荪的国家社会主义派之外，就要算抗战时期的战国策派了。

民族国家观念是一回事，将民族国家作为最高的价值，成为“至上”的境界，又是另一回事。

作为战国策派的核心成员，林同济民族国家意识的萌生应该发生在青年时代。他16岁考入清华。在当年这所留美预备学校，虽然接受的是全盘的洋化教育，但学生们的民族意识反而比一般的学校更加敏锐。林同济虽然入学较晚，在“五四”爱国运动的三年之后方跨入校门，但上海的“五卅惨案”、近在眼前的“三一八惨案”，都给他留下很大的心灵震撼，有一种强烈的“国将不国”的忧患感。乃至他出国留学，国家被瓜分的忧虑依然像死结一般缠绕在心头。在伯克利攻读学位的时候，他花了很多工夫收集日本在东北铁路的资料，通过仔细的研究，发现日本对东北三省有鲸吞的计划。1930年，他同时用中文和英文发表《日本对东三省的铁路侵略：东北之死机》一书，用大量的资料揭露日本的侵略野心。不及一年，林同济的预见不

幸言中①。林同济在美国深受刺激,强烈感觉到中国的落后,不仅是国力不如人,更重要的是,中国人的文化和人生观都有问题,而最紧迫的问题,是在一个国与国之间力的竞争大格局中,缺乏以民族国家为单位的有组织的力量②。

林同济回国以后不到三年,抗日战争爆发。他与雷海宗等人先是办《今日评论》,随后出版《战国策》杂志,开始全面宣传"民族至上"、"国家至上"的理念。为什么民族国家拥有至上的地位和价值?林同济有一套他称之为"文化形态历史观"作为其论证。他深受欧洲的汤因比和斯宾格勒的影响,相信在历史的演化背后,有着深层的"文化模式"或"文化形态"起着决定性的作用。历史学家的任务,就在于用文化综合或文化统相(cultural configuration)的方法,发现文化形态演化的规律。他相信,凡是成体系的文化,都会经过三个大的历史阶段:封建阶段、列国阶段和大一统帝国阶段。中国如此,希腊罗马如此,世界上几个重要文明无不如此。在封建阶段,社会的分层是上下结构的世袭等级制,国与国之间的统治阶级彼此可以通婚,互相打通。但到了列国阶段,"上下之别"就变成了"内外之分"。种族的差异超过了阶级的差别,由此产生了民族主义的自觉。两个大潮流在列国阶段激荡不已:一是个人意识的伸张,二是政治组织的加强。而民族主义正是在这两

凡是成体系的文化,都会经过三个大的历史阶段:封建阶段、列国阶段和大一统帝国阶段。

① 参见林同济:《日本对东三省的铁路侵略:东北之死机》,上海华通书局1930年版。

② 参见林同济:《思想检讨报告》(1952年7月20日),原件藏复旦大学档案馆。

个矛盾的观念之间，搭起一座桥梁，使之融合于一体。那么，20世纪的中国处于什么样的历史阶段？林同济明确地说：是列国（战国）阶段。眼下的世界大战，正是列国为了生存而产生的激烈竞争。在此列国纷争格局下，中国只有以民族至上、国家至上，作为自己惟一的选择。这不仅是抗战时期的特殊口号，也是一种世界时代精神的回音[①]。

林同济的民族主义是一种以种族认同为基础的民族主义。然而，现代的民族主义仅仅是打破阶级的沟壑，产生于种族的集体认同吗？除此之外，是否还有民族的文化历史传统与政治共同体建构的内容？关于这些问题，林同济为了照顾其整体的形态历史观，都是无暇顾及的。即使作为一种历史哲学，形态历史观的许多理论预设和经验细部也需要反复斟酌。然而，这些瑕疵并不重要，重要的在于，林同济并不是真的要在学术层面提供一种新的研究范式，而是为民族主义的新意识形态建立合法性论证。他不是作为专业的学者，而是作为公共知识分子，从事这项工作。

林同济并不是真的要在学术层面提供一种新的研究范式，而是为民族主义的新意识形态建立合法性论证。

当民族主义作为一种意识形态，而非专业学理来建构的时候，林同济碰到的问题在于：对于一般的知识分子，可以通过一般的知识论证民族主义的合理性，但对于广大蒙昧的民众来说，你如何让他们接受国家民族本位？中国老

① 参见林同济：《形态历史观》，《大公报》（重庆）1941年12月3日；《民族主义与二十世纪》，《大公报》（重庆），1942年6月17、24日；《第三期的中国学术思潮》，《战国策》，第14期，1940年11月1日。

百姓是有信仰传统的：信神灵、信菩萨、信祖宗，而且在民间还有一整套完整的宗教礼仪。民族主义和现代国家是否可以代替它们，作为现代公民的膜拜对象？林同济对此是很犹豫的，作为科班出身的政治学博士，他明白，无论是民族还是国家，都是世俗创制的产物，它缺乏超越性，无法与神圣之物相关，因而难以成为信仰的对象。当民族国家与信仰无关的时候，它就无法成为平民百姓的普世性意识形态。事实上，林同济关心的，与其说是民族国家的绝对价值，倒不如说是如何在激烈竞争的战国时代，使得中国的民众有一个公共的集体认同，并以此建立团结有效的政治共同体。当民族国家作为有限之物，无法满足百姓的终极信仰时，林同济所能想到的替代物，则是宗教：一种有限对无限、自我对无穷充满虔诚敬畏的自然宗教。这样的自然化宗教没有具体的人格神，只是对"一"作为无穷的终极之物的膜拜。林同济希望通过一整套传统的祭天礼仪，将现代的公民与国家的世俗关系，纳入到个人与天（天的核心内容为"一"）、自我与无穷的神圣网络之中，从而让民族国家这一凡俗的共同体拥有神圣的超越意义，以解决民族的公共认同[①]。现代民族主义的基础通常是在特定种族或文化的历史性中获得合法性的论证，但林同济显然意识到在时间的维度中建构起来的民族共同体是单薄的、有限的，他力图在"一"这个神秘的无限之物中，通过空间维度的再造，为民族主义提供厚实的认同基础。然而，就

无论是民族还是国家，都是世俗创制的产物，它缺乏超越性，无法与神圣之物相关。

① 林同济：《民族宗教生活的革创：议礼声中的一建议》，载《时代之波》，重庆在创出版社 1944 年版。

既然“自我”有可能通过个人的信仰与“无穷”沟通，在逻辑上就不必再需要民族国家这样的中介物，从而民族主义的集体目标被个人主义的自我价值所颠覆。

是在这里，内涵着一个民族主义的自我否定的可能性：既然“自我”有可能通过个人的信仰与“无穷”沟通，在逻辑上就不必再需要民族国家这样的中介物，从而民族主义的集体目标被个人主义的自我价值所颠覆。我们接下来将会看到，正是沿着这一逻辑，林同济后来慢慢地从群体的民族主义走向了个人的审美之境。

事实上，即使在文化形态历史观中，群体与个体、国家与个人之间也具有某种紧张性。在林同济的论述中，列国时代有两个相反冲突的大潮流：“个性的涣发”和“国命的整合”。前者是“根据着个人才性的尊严与活力而主张自由平等，是一种离心运动，针对着封建阶段的层级束缚而奋起的”；而后者“注重统一与集权，是一种向心应对，目的要在层级结构打翻后，再把那些日形‘原子化’、‘散沙化’的个人收拾起来而重建一个新集体”①。在欧洲历史上，这两个潮流是先后发生的，有时间上的序列，但在现代中国，当“个性的涣发”尚未完成之际，由于民族危亡的压迫，已经有了“国命的整合”的迫切要求。“我们却要同一时间内，两者并行，一面赶造强有力的个人，一面赶造有力的社会与国家。”②这就构成了某种内在的紧张和冲突。在“国”与“人”之间，什么才是林同济关怀的重心？

我发现：虽然林同济一再强调民族国家的至上，但他思考的真正着眼点毋宁说是人。林同济在《战国策》中所

---

① 林同济：《形态历史观》。

② 林同济：《阿物，超我，与文化》，载《时代之波》，重庆在创出版社1944年版。

有的论述,归结到最后,可以说是基于这样一个核心问题意识:在这样一个以力为中心的战国时代,为了民族国家的重建,我们究竟需要什么样的人格?这一思想脉络显然是晚清梁启超的"新民说"、"五四"时期《新青年》的"改造国民性"的历史延续。张灏先生曾经深刻地分析过"五四"思想中的复杂的两歧性:理性主义与浪漫主义、怀疑精神与"新宗教"、个人主义与群体意识、民族主义与世界主义等①。这就意味着,"五四"思想中,不仅有法国式的理性启蒙主义,同时也有德国式的狂飙运动传统。林同济以及雷海宗、陈铨这批战国策派,所继承和发扬的,正是注重个人的感性生命和意志力量、力图建构现代民族国家的狂飙运动精神。而狂飙运动所关怀的问题核心,表面看起来是民族主义,实则却是人,作为民族精神的国民人格。林同济从民族和国家出发,他苦苦思考的终极目标却是国民:中国的传统国民性问题在哪里,为什么不再能适应"力的竞争"的战国时代?在民族主义的大目标之下,又如何重建新的国民人格?

狂飙运动所关怀的问题核心,表面看起来是民族主义,实则却是人,作为民族精神的国民人格。

二、力的境界:"力乃一切生命的表征,一切生物的本体"

在中国思想传统之中,人心的秩序与宇宙的秩序具有同一性,人格的塑造首先取决于对世界本质的理解,有什

① 张灏:《重访五四:论五四思想的两歧性》,《张灏自选集》,上海教育出版社 2002 年版。

么样的宇宙观,就有什么样的人生观。在战国策派成员之中,雷海宗富于历史意识,陈铨很有文艺理论修养,相比之下,林同济是最具有形而上气质的。为了论证民族主义的合理性,特别是建构战国时代新人格的需要,林同济首先需要解决的是一个从宇宙观、社会观到人生观的整合性世界观。

雷海宗富于历史意识,陈铨很有文艺理论修养,相比之下,林同济是最具有形而上气质的。

1940年,他在著名的《力!》一文中,提出了一个力的世界观:

力者非他,乃一切生命的表征,一切生物的本体。力即是生,生即是力,天地间没有"无力"之生,无力便是死。——生、力、动三字可以说是三位一体的宇宙神秘连环①。

在林同济看来,这个宇宙的本质就是力,他引用哥白尼的话说:"无穷的空间,充满了无数的力的单位,在力的相对关系下,不断地动,不断地变"。欧洲的文化精神实则就是哥白尼的这种力的宇宙观②。林同济不仅把力作为宇宙的本源,而且将其看做泛生命存在的根本,赋予了其本体性的意义,从而提出了一种力本论的思想。

在中国思想传统中,力的位置一直是缺席的。在原始社会,为了获取事物,与大自然奋斗,力作为一种感性的生命力量,尚有其一席之地。然而,当进入文明社会以后,在西周和儒家的思想中很早地出现了德的概念,德成为从宇

① 林同济:《力!》,《战国策》,第3期,1940年5月1日。

② 林同济:《柯伯尼宇宙观:欧洲人的精神》,《大公报》,1942年2月14日。

宙秩序到社会秩序乃至心灵秩序的核心，世界之所以是有意义的，是因为它是有德的，宇宙的德性与人间的德性相通，构成了以儒家为中心的中国思想的内核。

以德为中心的世界是一个礼的世界，它是与中国历史上的天下意识一致的。只要天下不亡，这个世界就依然以华夏的礼为核心，按照普遍的、同一的德性原则来安排宇宙、社会和人心秩序。然而，19 世纪中叶以后，天下在西方的船坚炮利冲击下轰然倒塌，以华夏为中心的礼的世界彻底崩溃了。礼的世界瓦解以后，将是一个以什么为主宰的天下？汪晖指出，在晚清，传统天理观的崩溃，带来的是各种以科学为中心的公理观的出现[①]。其中最重要的、最有影响的公理观，是严复介绍进来的"物竞天择"的社会进化论。这就为力在中国的登台亮相，提供了一个广阔的思想舞台。严复虽然讲力，讲"鼓民力"，但在他这里，力的含义比较狭窄，局限在感性生命的体力层面。梁启超也谈力，但在梁那里，力的内涵要复杂得多，有"心力"、"胆力"和"体力"三种，涵盖了知性、意志和体力三个层面[②]。值得注意的是，在晚清，梁启超已经有了力本论的思想，他将力视作为宇宙的本原，认为整个宇宙充满了一种宇宙力。力是万物的动力，是世界的源泉，世界之所以发生日新月异的变化，其渊源就在于这种无所不包的动力[③]。

礼的世界瓦解以后，将是一个以什么为主宰的天下？

作为中国最早的启蒙思想家，梁启超的本意并不在真

① 汪晖：《公理世界观及其自我瓦解》，《战略与管理》，1999 年第 3 期。

② 梁启超：《新民说 · 论尚武》。

③ 梁启超：《说动》，《饮冰室合集》第 2 册，文集之三。

的对自然的宇宙秩序感兴趣，他的关怀点仅仅在于：当德的世界崩溃之后，中国人应如何适应这个为“物竞天择”所主宰的世界？既然宇宙秩序与社会秩序和人心秩序相通，那么，当宇宙将力作为自身的发展动力的话，那么社会秩序和人心秩序也当如此。人的“心力”、“胆力”和“体力”，作为宇宙力的一部分，也应当成为人们世界观的核心。这样，力就代替德，成为从晚清到“五四”一股思想启蒙的狂飙。从这里我们可以看到，西方的现代性世界观是以事实与价值的分离作为前提的，也就是说，从机械论的物理世界的客观事实中，无法推出人间社会应当如何的结论。但在中国知识分子这里，因为受到传统的“天人合一”思维模式的影响，当需要论证力作为人生观的价值合理性的时候，依然需要借助宇宙论的事实性叙述。

在中国知识分子这里，因为受到传统的“天人合一”思维模式的影响，当需要论证力作为人生观的价值合理性的时候，依然需要借助宇宙论的事实性叙述。

林同济显然继承了梁启超的这种思维模式，他将欧洲科学革命以来的机械论宇宙观予以泛化，用来解释社会的变化和人生观。不过，由于他受到了叔本华、尼采的唯意志论的影响，他所理解的力，就不仅仅是物理世界的机械作用，而是包含着人的意志力量的生命之力、创造之力。他相信，一切物都是力，一切人也是力。每一个人虽然力有大小，但力是人之所以为人的本质。林同济以诗人的豪迈宣布：“我即是力！”“有一分力，发一分光，哪怕你不过是一萤火！”力不仅是人的本质，而且也是最基本的人生观：在力的相互竞争的世界中，一切取决于与四周万物的相对关系。你变动，人家也会变动，你不变，你就会退步落后。因此，“你必须警醒，必须拼命，必须唤出全副的精神。”林同济说，这种以力为中心的竞争拼命的人生观，是

哥白尼宇宙观所赋予的重要启示①。

林同济的力本论,以机械论的宇宙观为基础,加以尼采式的唯意志论改造,为力建立了一个超越的宇宙论背景。力,不仅是宇宙的本原,也是战国时代的社会准则、人的本质规定和人生的奋斗意义所在。在儒家的唯德世界观解体之后,林同济与梁启超一样,试图重构一个力本的世界观,以适应他们所认为的社会进化论所支配的战国时代。或者说,为战国时代提供一个从宇宙论到历史观和人生观的全盘性的解释。

在儒家的唯德世界观解体之后,林同济与梁启超一样,试图重构一个力本的世界观。

不过,林同济的关怀不在宇宙的客观法则——他对宇宙本原的探讨最终还是为了回到人事;也不在社会的发展秩序——身为科班出身的政治学学者,他对制度层面的建构令人奇怪地缺乏兴趣。说到底,林同济所真正关怀的只是人,国民性和国民人格的再造。力的宇宙观和社会发展观最后要落实到人格的改造,否则一切都将没有意义。林同济后来说:中国人的思想其终极的关注点是人格,这是第一位的②。人格的改造本来是晚清到"五四"由梁启超开创、又为鲁迅等人继承的现代主题,但林同济所继承的不是其中的道德内涵,而是意志的再创。如何重建中国人战士式的人生观,是一个力本论世界中所要解决的根本问题。

如何重建中国人战士式的人生观,是一个力本论世界中所要解决的根本问题。

儒家也重视人格,但那是指道德的修养。林同济对儒

① 林同济:《柯伯尼宇宙观:欧洲人的精神》。

② 林同济:《中国思想的精髓》,1980年在加州大学伯克利分校的演讲,未刊英文稿,丁骏译。

家的德性人生观可谓深恶痛绝。他愤怒地说，在中国，“鸦片可抽，‘花瓶’可搂，公款可侵，国难财可发，而‘力’的一个字，期期不可提！”①为什么会如此？林同济认为，儒家的德感主义要负大半的责任。从孔子开始，就将力与乱、怪、神并列，作为“子不语”的忌讳。德感主义将“应当有”(what ought to be)与“必定有”(what is)混为一谈，将道德“应当”感人，武断地理解为“必定”感人。而且将“以力服人”与“以德服人”人为地对立起来，造成历代士大夫只会吟诗作文，不懂尚武用兵。在儒家的道德高调之下，“义”流产为“面子”，“礼”流产为“应酬”，久而久之，在中国士大夫当中形成“柔道人格型”，只会在专制皇权下猎取功名，毫无进取创造的能力②。

在儒家的唯德世界观之下，只可能产生士大夫的“柔道人格型”，这显然无法在战国时代有立足之地。那么，一个力的世界中，究竟需要什么相应的人格呢？对应士大夫的“柔道的人格型”，林同济相应地提出了一个大夫士的“刚道人格”的历史理想型。他说，在中国历史上一轮的战国时代，有一个大夫士阶层。根据其文化的历史形态观，士大夫产生于大一统时代，是专制皇权下的官僚文人，而大夫士是贵族武士，是封建的层级结构的产物。大夫士作为分封时代一个特殊的社会等级，在庶民、奴隶之上，天子、诸侯之下。大夫士作为世袭的贵族武士，帮助天子、诸

对应士大夫的“柔道的人格型”，林同济相应地提出了一个大夫士的“刚道人格”的历史理想型。

① 林同济：《力！》。

② 参见林同济《力！》；《大夫士与士大夫》，《大公报》(重庆)1942年3月25日；《士的蜕变》，《大公报》(重庆)1941年12月24日。

侯实行统治，他们最可贵的是具有"世业"和"守职"的古典职业精神，就像欧洲中世纪的贵族武士以"荣誉"为人格标准一样，中国的大夫士是以"义"为自己的立身风范。"义"有四大准则：所谓的忠、敬、勇、死。这四位一体构成了大夫士的"刚道的人格型"①。林同济感叹的是，到了大一统时代，随着大夫士被士大夫所替代，这种"刚道人格"也湮没在历史之中，最终造成中华民族缺乏力的精神，毫无竞争力，最后在新一轮的战国时代的时候，不敌西方，败下阵来！

在抗战的烽火硝烟之中，林同济大声呼唤大夫士人格的复归，呼吁中国人要从德的人格走向力的人格，在这里，我们可以看到林同济身上那种西周古典的贵族精神，那不是德性的圣人崇拜，而是以成败论的英雄崇拜。用林同济的话说，这是一种"战士式人格"，只要世界上有恶势力存在，"战士式人格"在价值上就有存在的理由，他不是儒家德性的那种"爱人如己"，而是充满力战精神的"嫉恶如仇"②。

在林同济的"战士式人格"身上，有尼采的投影。

显然，在林同济的"战士式人格"身上，有尼采的投影。的确，尼采思想是战国策派最重要的外来思想渊源，对林同济本人也是如此。他在美国留学的时候，就读了大量的尼采的著作。对尼采崇拜得五体投地。林同济后来在为陈铨的《从叔本华到尼采》一书的序言中说："人间三

① 林同济：《大夫士与士大夫》。

② 林同济：《嫉恶如仇：战士式的人生观》，《大公报》（重庆）1942年4月8日。

部书，我百读不厌：庄子的南华经、柏拉图的共和国，尼采的萨拉图斯拉。庄子谈自然，柏拉图谈正义，尼采谈最高生命力的追求。"尼采代表了超人的气质："是生命力饱涨的象征，浑身生命力"①。在林同济看来，尼采所代表的超人气质正是他所主张的"战士式人格"的内核所在。在现代中国思想史上，尼采影响了整整一代中国知识分子，李大钊、鲁迅、郭沫若等都受到尼采唯意志论的思想洗礼，因此形成了"五四"与理性主义相互激荡的浪漫主义传统。作为五四浪漫主义传统的继承者之一，林同济的"战士式人格"显然有深刻的尼采的"超人"痕迹。然而，林同济的"战士式人格"与尼采的"超人"究竟有什么样的区别呢?

在尼采那里，人是一个意志的存在，人的强力意志是创造的本原。关于这一点，林同济有充分的体认，认为"超人必是具有最高度生命的。"尼采的"超人"是无所拘束的，他的意志就是其目的本身。但林同济的"战士式人格"之上，却有一个"国"的制约。虽然如上节所分析的，在国与个人之间，他更重视的是人，但林同济并非是一个彻底的个人主义者，人格的再造，倒过来又是为了服从民族的目的本身。特别是在战国年代，他特别强调不能再以个人为本位，而必须以国家为本位。为了国与国竞争的需要，个人不得不将忠——对国家的绝对忠诚——作为具有

① 林同济：《我看尼采》，载陈铨：《从叔本华到尼采》，重庆在创出版社1944年版。

优先性的第一美德[1]。这样的忠,也是林同济所欣赏的大夫士所必须有的"义"的第一准则。这样,"战士式的人格"就被置于一个规约其中的更高的目的存在,个人意志的自由创造力与第一美德的"忠"在林同济的理想人格型中发生了内在的紧张。这种紧张对他本人来说,未必是意识到的,我们在鲁迅身上也曾经见过类似的个人与群体、个性解放与民族主义之间的紧张关系。可以说,对于现代中国这些尼采的崇拜者来说,最终都无法逃脱这样的矛盾宿命。

个人意志的自由创造力与第一美德的"忠"在林同济的理想人格型中发生了内在的紧张。

不过,林同济与鲁迅等其他尼采的中国崇拜者不同的是,他特别注意到了尼采超人思想的合自然性质。他说:"超人必是具有大自然的施予的德性的。"[2]作为古希腊酒神精神的鼓吹者,尼采继承了古希腊的自然精神,自然成为人的行为合目的存在的终极源泉。超人的创造意志,最终也是合乎大自然本性的。应该指出的是,在中国早期的尼采崇拜者那里,包括鲁迅、郭沫若等人,只是从唯意志的角度强调人的意志的无限创造力,几乎没有一个人注意到尼采强力意志的合自然性质,但战国策派的林同济、陈铨注意到了这一问题,而且给予了特别的强调。可以说,在现代中国思想史上,真正在学理上全面理解尼采的,除林同济、陈铨之外,可能无他人。为什么林同济会从合自然性的角度去理解超人的特质?除了他熟悉西洋历史包括

① 林同济:《大政治时代的伦理:一个关于忠孝问题的讨论》,《今论衡》1卷5期,1938年6月15日。

② 林同济:《我看尼采》。

在林同济的思维模式中，人性与自然宇宙的本性应当是相通的，都统一于力的本原之中。

古希腊史、对尼采有很好的研究根基之外，还有一个很重要的因素在于：在林同济的思维模式中，人性与自然宇宙的本性应当是相通的，都统一于力的本原之中，超人的生命创造力的本性，应当与大自然的力的本质同一，也就是说，人格的合理性必须在自然的目的论那里得到证明。中国的"天人合一"传统在这里又一次在林同济思想中显现出来。然而，既然人的创造意志必须合乎自然的本性，那么，在逻辑上就有可能不是"唯意志"的，人的意志要与自然的本性相协调，接下来我们将看到，林同济正是从这一逻辑的思路，从尼采走向了庄子，从强力意志的肆意征服走向了与大自然的和谐。

三、自然的境界："最根本的东西是宇宙。人格是人性与超人性的综合"

1942年，林同济在《大公报》战国副刊上发表了一篇很值得注意的文章《寄语中国艺术人》，以尼采式的诗的语言，酣畅淋漓地号召三种人生的境界。第一步是"恐怖"，看透时间与空间的无穷，在这无穷之中看出自家的脆弱，那终究不可幸逃的气运——死亡和毁灭。灵魂因此而发抖，因发抖而后能追求，能创造。第二步境界是"狂欢"。狂欢生于恐怖，又战胜了恐怖，我思故我在，我在故我能。把握着宇宙的节拍，与宇宙打成一片，我征服了宇宙，我就是宇宙。我就是创造，一个混乱的创造。最后一步境界是"虔恪"。什么叫虔恪？是"自我外发现了存在，可以控制时空，也可以包罗自我。"在自我与时空之上，发

现了一个无限的绝对体,它伟大、崇高、至善、万能,虔恪就是在“神圣的绝对体面前严肃屏息崇拜。”①

在这里,林同济令人惊讶地表现出了强烈的宗教意识。这是他所崇拜的尼采所竭力要破除的。尼采大声地宣布:上帝死了,这意味着:不仅基督教的上帝死了,而且一切形而上的绝对之物都死了,古希腊以来维持欧洲思想几千年的逻各斯精神终结了。从此,价值只具有相对的意义,一切取决于人的自我选择、自我创造。只有在绝对之物死亡的废墟上,尼采的超人才有自己的生存之地。然而,林同济从一开始,就相信天命的存在,相信宇宙间时空的无穷之令人敬畏。虽然他以一种存在主义的姿态,号召反抗宿命,战胜恐怖,但他的归宿点依然是“和宇宙打成一片”,最后是对宇宙这样一个“无限的绝对体”的膜拜!

林同济从一开始,就相信天命的存在,相信宇宙间时空的无穷之令人敬畏。

尼采不相信彼岸世界的存在,形而上世界的存在,只是要“忠实于大地”②,忠实于现实人生本身,但林同济却相信形而上的绝对存在,人们所要忠实和崇拜的,不是“地”,而是“天”,中国传统意义上的“天”,作为形而上的宇宙自然神。

林同济是民族主义者吗?林同济是尼采的信徒吗?答案是矛盾的,可以说是,也可以说不是。国家与个人,虽然在他的文化形态史观中,占有重要的地位,甚至被人误解为鼓吹法西斯国家主义和超人,然而,在林同济的内心,

① 林同济:《寄语中国艺术人:恐怖·狂欢·虔恪》,《大公报》(重庆),1942年1月21日。

② 尼采:《查拉图斯特拉如是说》序,海南国际新闻出版中心1996年版,楚图南译,第5页。

他的终极关怀在超验的世界，在冥冥中的“天”。

所谓的国家民族也好，个人的强力意志也好，统统不具有终极价值，他的终极关怀在超验的世界，在冥冥中的“天”。那是一个形而上的“无穷”所主宰的世界，是一个由“一”所规定、所创造的世界，在这样一个自然和宇宙之神（不是人格神，而是形而上之神）面前，无论是国家，还是个人，都是卑微的。所以，在鼓吹民族主义的时候，林同济一直感到国家和民族缺乏神圣的渊源，为了使中华民族真正成为一个有公共信仰的共同体，他要主张恢复传统的“祭天制”，所祭的是天的神秘的无穷性①。同样，他在鼓吹尼采式的超人的时候，又会要求“我们的理想人格，是热腾腾的爱与恨，再加上深抑抑的一个悔。”这个悔，不是儒家式的道德自我反省，林同济将它看做是“小悔”。他所提倡的是一种宗教式的“大悔”。“大悔”与限于“知过”的“谦冲”不同，乃是一种达于“知天”的心灵体验，一种神秘的“谦悯”感。他说：

小悔只检到“行为”，始终超不出“人的境界”。大悔要检到人生的“本体”，势必牵到整个宇宙问题，而“神的境界”乃无形中托出。任你叫它为绝对、为上帝、为自然、为道，那无限性的体相，刹那间要掠过了你的灵魂。是极伟大极庄严的刹那②。

可能是感到《战国策》中的言论被世人误解至深，林同济在1942年以后逐渐从对民族主义的狂热转向自然宗

---

① 林同济：《民族宗教生活的革创：议礼声中的一建议》。

② 林同济：《请自悔始！》，载《时代之波》，重庆在创出版社1944年版。

教的省思,而且对中国传统的道家越来越感兴趣。本来老庄思想中就有“天道”的形而上成分,也有与尼采“超人”思想默契的道家式个人主义,林同济力图将这些思想打通,以道家为中心,为中国人建立一个人格的基础。经过多年的思考,1947年,他用英文在美国著名的《思想史杂志》上,发表了一篇题为《中国心灵:道家的潜在层》的文章。针对国外一般学者认为中国人都是儒教徒的普遍看法,林同济说:实际上,每一个中国人也同时信奉道家学说,中国人的性格中具有双重性。我们从社会层面尊重儒家,而在个人层面信奉道家。显然,林同济在儒、道之间,更中意的是后者,因为在他看来,道家代表了一种“我行我素”的自由精神,表现出的是一种唯美的性情,“它不断地寻求表现,但绝不愿意固化为制度形式”。接下来,林同济将道家与西方的个人主义者和佛教徒做了比较,在他看来,道家与尼采的精神是相通的,“道家思想可以被定义为经过尼采口中的‘伟大的不信任’之火洗礼的浪漫个人主义”,他所表现出来的正是一种“狄俄尼索斯式的叛逆”①。

中国人的性格中具有双重性。我们从社会层面尊重儒家,而在个人层面信奉道家。

儒家与道家,构成了中国知识分子双重心灵。林同济是儒家?还是道家?从他对儒家的唯德世界观的激烈抨击来看,似乎他不应该是一个儒家。然而,中国知识分子的特点在于,他的观念意识与其行为模式之间常常是矛盾的。就像鲁迅一样,在他激烈批评儒家的姿态背后,又有着明显的儒家的精神痕迹:深刻的忧患意识、以天下为己

① 林同济:《中国心灵:道家的潜在层》,原载美国《思想史杂志》3卷3期,1947年6月,未刊中文稿,吴晓真译。

任的担当等等。在这个意义上说，林同济也是一个儒家徒。民族主义的张扬需要儒家的入世精神，问题在于，他与真正的儒家区别在于：儒家的安身立命所在是通过内圣而外王，最后所希冀的是人心与宇宙相通的道德境界。但林同济从骨子来说，追求的却是天马行空式的自由精神，他的终极理想之境是那种与自由的心灵与宁静的自然合二为一的道家式审美境界。然而，在一个国破家亡的乱世之中，他果真能够安下心来做一个超脱的道家？又如何调和奋斗的儒家与逃逸的道家之间的紧张？

在一个国破家亡的乱世之中，他果真能够安下心来做一个超脱的道家？又如何调和奋斗的儒家与逃逸的道家之间的紧张？

为了解决这一冲突，将民族主义所必须的儒家入世传统、尼采的生命强力意志和道家的精神自由整合在同一个人格之中，林同济将道家分为三种类型。第一种类型是道家的原初形态："叛逆加隐士"。中国人的潜意识中都有道家的反叛和退隐意识，不管他是否真的叛逆还是退隐。"道家信徒之所以隐，是因为他藐视一切；但这种藐视不带痛苦成分，他是兴高采烈的退隐的"。隐士所追求的是中国山水画的境界，那种"人与自然合二为一的境地，这种艺术给人的最大满足在于它的泛神式的宁静"，中国的道家徒正是通过山水画而使自由王国永存。显然，沉湎于自然超越境界的林同济最希冀的，是当这样一个自由自在的叛逆式隐士。但他知道，在一个硝烟弥漫的战国年代，那是过分的奢望，也不是一般人能够做到的。说一般中国人是道家徒，实际上他们通常是以第二种类型表现出来的，那就是"流氓"。在道家看来，一个人内心体验可以与他的外部行为区别开来，因此广大的"流氓"虽然内心有自己的价值观，但依然高高兴兴地从众，随波逐流。或者倒过

来说,“尽管每一个中国人都继承了儒家的无数繁文缛节,他的心灵仍像空中的飞鸟一样自由”。但这样的“流氓”是为林同济所不屑的。于是,林同济提出了道家人格的第三种类型:“回归主义者”:

这样的道家徒在断然出世后又决定重返社会。他曾经批判自我和所有形式,带着火燃尽后的余灰退隐山间;现在又像虔诚的斗士一样高举形式的火把冲进山谷。经过大胆的否定之否定,这位道家信徒用意志力使自己成为最积极的人。回归主义道家信徒是中国文化所能产生的最高层次的人格。在中国人眼中,他身为道家却为儒家思想奋斗,是最伟大的政治家①。

在中国人眼中,他身为道家却为儒家思想奋斗,是最伟大的政治家。

就这样,林同济通过将儒家与道家、尼采与庄子的结合,展现了一幅道家回归主义者的悲壮人格。这种入世的、战斗的道家,表面看起来与儒家无异,但他的内心充满悲凉,知道一切终究是空,一场空。但他以一种西西弗斯式的存在主义精神,唱着《福者之歌》中的著名词句:“让我来做这一切,我心系永恒,无所企盼。我说:‘这不是我的’,无所悲哀,准备战斗”,坚定地前行,不在意成功或失败,直到生命的最后一口气②。

从提倡尼采式的“战士式人格”,到认同道家的回归主义,不过几年功夫。在无情岁月之中,林同济从意气风华的青年步入了历经风雨的中年。他不再相信理想的实在,已经悟透了人生原是一场空,按照他的内心所愿,本该

① 林同济:《中国心灵:道家的潜在层》。

② 同上。

从外表看来，人们都会以为他是一个再标准不过的儒家徒，但只有他自己知道，他的内心是道家的，姿态是尼采的。

乘风而去，退隐山林，投入大自然的怀抱。但他心有不忍，依然怀着虚无的理想，在人世间奋斗。从外表看来，人们都会以为他是一个再标准不过的儒家徒，但只有他自己知道，他的内心是道家的，姿态是尼采的。他以尼采补庄子，遂成为独特的道家回归主义人生。这样的人生，既参透“苍天”，又听从“大地”的召唤，以悲壮的战斗姿态，将“天”、“地”沟通。

时代的变化令人眩晕，偌大的中国已经没有林同济的位置。《战国策》是办不成了，在大银行家陈光甫的支持下，他在上海办了一个海光西方思想图书馆，不再期望速战速决的胜利，而是相信持久的渗透力量。尼采式的“激扬四射、压倒一切”的戏剧人生，变为中国道家式的以柔克刚，以一种“大自然般的泛神节拍，不急不缓，永不停息”①。1945年以后的林同济，有多次到国外长期任教的机会，临解放以前，父亲也劝他出走海外，但林同济怀着道家回归主义的信念，还是留了下来。没有想到的是，他需要“大地”，但“大地”并不需要他。他只能在大学里面教英文，研究莎士比亚。即便如此，政治运动的风暴也没有放过他，让他当了二十多年的右派。后半生的生活是凄凉、孤独的，只有在中国山水画和中国古典诗词中，他才稍稍找到一点自由，那种心灵与自然“天人合一”的快乐。

直到70年代末改革开放开始，林同济才重新看到了希望，他的激情又重新焕发了。整整三十年之后，林同济重新访问美国，他在自己的母校伯克利作了三场演讲，其

---

① 林同济：《中国心灵：道家的潜在层》。

中一个最重要的报告，是他毕其一生，对中国思想精髓的研究总结。在这篇他一生中最后的文章中，林同济谈的主题是“天”与“人格”。他告诉西方同行，中国人的思想不止一个人文主义，从先秦时代开始，中国人就在为人文主义寻找一个超越的基础，儒家、墨家和道家，都很重视“天”，重视人与宇宙、自我与整体的关系，中国人的心灵一直在探索着一种宇宙的和谐统一，我们可以把中国的人文主义称为宇宙的人文主义。然而，对宇宙的探索，归根结蒂是对人格的寻找。在中国，重要的是人格，人格是中国思想的精髓，是它的终极关怀所在。“它不仅要与社会融为一体化，也要与宇宙融为一体。最根本的东西是宇宙。人格是人性与超人性的综合。”林同济最后坚定地说：

中国人的思想不止一个人文主义，从先秦时代开始，中国人就在为人文主义寻找一个超越的基础。

如果你问在中国人眼中，人到底是什么？关于人的惟一的定义是：人就是他自身所认同的价值。——价值是与宇宙相协调的，宇宙中包含了仁爱和变化，永远在创造，在繁衍。容我这样说吧，中国人认为你将自己和宇宙联结起来之后，你就使自己变得神圣了，你承诺对宇宙的终极忠诚。你与上帝而不是与牧师合二为一。

这就是中国人的方式①。

两天以后，过于兴奋和疲劳的林同济，突发心脏病，在旧金山去世。这篇演讲，也成为了他的临终箴言。

从竞争的民族主义到尼采式的战士式人格，最后回归与宇宙的“天人合一”，林同济一步步从历史走向哲学，再归依宗教，从凡俗走向神圣，从尼采走向宇宙神。在这里，

① 林同济：《中国思想的精髓》。

我们看到的是一个中国知识分子丰富而紧张的心灵，在其中，西方的尼采与中国的庄子、儒家的入世与道家的超脱、国家的集体目标与个人的生命创造，如何奇妙又矛盾地交织在一起、相互激荡，相互渗透。世俗与神圣的错位、“天”与“地”的紧张、功利与价值的冲突，这一切都构成了林同济异常复杂的内心世界。这样的内心紧张，一直到晚年，当他参悟人生，找到宇宙与人格的同一性的时候，拥有某种中国式的自然宗教情感的时候，他才慢慢平息下来。他坚信，自然与人，宇宙与人格是无法分离的。当他这样说的时候，在宇宙与人之间的所有中介物，如民族、国家等等，一下变得无足轻重。这并不意味着林同济不再关心国家的命运，而仅仅是证明，民族主义并非中国知识分子的终极价值和关怀所在。在一个以力为中心的战国年代，林同济为建立一个拥有强大竞争力的民族国家呼吁过，但他内心所希冀的，却是一个自然的、审美的、宇宙与人心和谐共处的世界。这是中国知识分子的宗教，一种相信宇宙与自我共在的自然宗教。假如没有这样的超越意识，现代中国的思想，将浅薄得多、无趣得多。林同济以自己的心路历程，印证了中国人心灵的丰富和复杂，从他这里，可以丈量出现代中国思想的某种深度和广度。

世俗与神圣的错位、“天”与“地”的紧张、功利与价值的冲突，这一切都构成了林同济异常复杂的内心世界。

（本文原载《历史研究》2003年第4期）

8 从象牙塔到十字街头

朱自清留给历史的，似乎是两个截然不同的形象，一个是写了《背影》、《荷塘月色》这样经典名作的白话散文大家，另一个是毛泽东亲定的“宁可饿死，不领美国的‘救济粮’”[1]的“现代伯夷”。我知道，这两重形象一个代表着朱自清的早年，另一个象征着他的晚年，但我依然被他们之间的巨大反差所疑惑。我总是想寻找两者之间的某种关联，不想以习以为常的“转变”二字简单地搪塞过去。

在他去世前八个月，朱自清曾经写过一篇《论不满现状》的杂文，在最后谈到像他这样的自由知识分子的现实境遇：

> 早些年他们还可以暂时躲在所谓象牙塔里。到了现在这年头，象牙塔下已经变成了十字街，而且这塔已经开始在拆卸了。于是乎他们恐怕只有走出来，走到人群里，大家一同苦闷在这活不下去的现状之中。如果这不满人意的现状老不改变，大家恐怕忍不住要联合起来动手打破它的[2]。

像他这样的自由知识分子，究竟是一种什么样的历史潮流，推动着他走向十字街头，加入扭秧歌的人群？

象牙塔与十字街头，在现代中国话语中，是两个众所周知的隐喻。朱自清当了二十年的清华资深教授，是标准的塔中之人，像他这样的自由知识分子，究竟是一种什么样的历史潮流，推动着他走向十字街头，加入扭秧歌的人群？又是一种什么样的内在驱力，促使他改造思想，自觉地从

① 毛泽东：《别了，司徒雷登》，《毛泽东选集》，第4卷，人民出版社1966年版，第1432页。

② 朱自清：《论不满现状》，《朱自清散文》，中集，中国广播电视出版社1994年版，第115页。

"知识阶级的立场"到"人民的立场"？以前的研究多是从时代的外部因素分析朱自清的"转变"，但我以为，朱自清的"转变"是内在的，有其自身的思想背景，那就是从五四时期播下的民粹主义种子。

理解了朱自清的民粹主义思想背景，就理解了他的"转变"并非突如其来，也就可以理解现代中国知识分子为什么会变得日趋激进，理解为什么中国知识分子的思想改造实际上从40年代末就已经悄悄地开始。

一、"五四"时期的民粹洗礼

在现代中国知识群体之中，有两类影响比较大的知识分子，一类是自由知识分子，另一类是民粹知识分子。这两类知识分子，并非实际意义上的思想或政治派别的划分，而仅仅是一种粗线条的类型学意义上的区别。顾名思义，他们分别受到了现代中国两种极有势力的社会思潮的影响，一种是自由主义，另一种就是民粹主义。这两种思潮，从"五四"新文化运动开始，就几乎同时出现在中国，深刻地影响着知识界的思想政治取向，主导着知识群体的分化。

在现代中国知识群体之中，有两类影响比较大的知识分子，一类是自由知识分子，另一类是民粹知识分子。

民粹主义思潮在中国虽然不像俄国那样有比较独立的、充分的发展，但依然有其不可忽视的潜在动能。民粹主义(Populism)亦可翻译为平民主义，从广义的角度看，是指"与农村小生产者在现代化中面临的问题相关的众多运动和理论。这类运动常常把农村生活中的社会传统理想化，想在大规模的资本主义和官僚社会主义

两极之间走一条温和的中坚道路。"①按照顾昕的研究，中国的民粹主义，与世界各国的民粹主义一样，具有知识庞杂性的特征，有无政府主义的劳动主义、卢梭人民主权论式的民主思想以及俄国民粹主义的意识形态。民粹主义者们寻求通过社会改造，以建设一个社会公正与平等的新秩序。中国的马列主义在诞生之时也受到了民粹主义的知识滋养②。不过，民粹主义在中国始终没有发展成一种独立的、有着自己鲜明旗帜和主张的社会思潮，而是作为一种隐性的、又相当普遍化的精神要素，深深地渗透到除自由主义之外的众多流派与群体之中，比如李大钊、毛泽东为代表的中国化的马列主义、鲁迅、郭沫若等左翼激进知识分子、梁漱溟、陶行知、黄炎培等乡村改革派，以及一大批温和的、具有本土色彩的平民知识分子。

民粹主义在中国作为一种隐性的、又相当普遍化的精神要素，深深地渗透到除自由主义之外的众多流派与群体之中。

朱自清并不是一个严格意义上的民粹知识分子，比较确切地说，他应该属于具有民粹倾向的自由知识分子。朱自清出身北大，他是新潮社的成员。"五四"时期北大的两大学生社团新潮社和国民社，前者比较具有自由主义色彩，后者更多民粹主义倾向，但在当时这两大思潮都是属于西方的新学，一般知识分子都同时经受了自由主义与民粹主义的双重洗礼，他们暂时没有能力将两者加以选择和区别，因此新潮社的成员在"五四"时期也往往具有朦胧

① 邓正来主编：《布莱克维尔政治学百科全书》，中国政法大学出版社 1992 年版，第 589 页。

② 参见顾昕：《民粹主义与五四激进思潮(1918—1921)》，《东方》，1996 年第 3 期。

的民粹倾向。比如在《新潮》第一期上，罗家伦就发表文章，认为20世纪的浪潮将是俄国式的社会革命，它将使民主战胜帝王、平民战胜军阀、劳工战胜资本家①。朱自清也是这样。因为对新文学、新文化的兴趣，朱自清参加了新潮社，但他与国民社的成员尤其是邓中夏的关系也不错。在民粹主义的思潮鼓荡下，1920年3月北大成立了以国民社为骨干的平民教育讲演团，以"增进平民知识，唤起平民自觉心"。新潮社的一些成员也参加了，朱自清更是成为其中的活跃分子，担任讲演团的第四组书记，到城里和郊县四处作讲演，向平民大众解释"平民教育是什么"、"我们为什么要纪念劳动节"、"我们为什么要求知识"等等②。

"五四"时期的青年学生是激进的，新潮社的激进表现在文化变革上，而国民社的激进表现在社会改造上。但朱自清却是温和的。与他一起编过《新潮》稿件的孙伏园后来回忆说：

新潮社的激进表现在文化变革上，而国民社的激进表现在社会改造上。但朱自清却是温和的。

佩弦（朱自清的字号——引者）有一个和平中正的性格，他从来不用猛烈刺激的言词，也从来没有感情冲动的语调。虽然那时我们都在二十岁的年龄。他的这种性格近乎少年老成，但有他在，对于事业的成功有实际的裨益，对于纷歧的异见有调解的作用，甚至他一生的学问实业也

① 参见罗家伦：《今日之世界新潮》，《新潮》，卷1，1期，1919年1月1日。

② 姜建、吴为公编：《朱自清年谱》，安徽教育出版社1996年版，第19页。

奠基在这种性格[1]。

温和的不仅是性格，还有他对各种主义和流派的宽容和兼容并蓄。

温和的不仅是性格，还有他对各种主义和流派的宽容和兼容并蓄。在这一点上，朱自清很像他的老校长蔡元培先生。无论对中国的文化传统还是西方新文化，无论是自由主义，还是民粹主义，朱自清都以一种开放的姿态加以吸取。作为一个诗人、散文家和学者，朱自清的知识结构是庞杂、多元的，因而也具有多种发展的可能。即使以后新文化运动分裂了，知识分子分化成自由主义与民粹主义两大阵营，朱自清依然与各家各派保持着良好的关系，这不仅仅因为是性格的中庸，更重要的是他思想底处的杂色——自由主义与民粹主义兼而有之，因此，无论与后来成为激进的革命者邓中夏，还是与新潮社的其他自由主义成员都可以找到部分共同的语言。他是一个在自由主义与民粹主义边缘行走的知识分子。

1925年，朱自清经新潮社的好友俞平伯的推荐，回到北京，进入清华中文系教书，一直到死都不曾离开过清华。清华、北大、燕京等北京的高等学府长期以来是自由知识分子的大本营。在这些国立或教会大学里任教的教授们，大都从欧美留学归来，享受着优裕的工资收入，呼吸着自由的学术空气，很容易形成一种自由主义的思想氛围。这样的环境，对于朱自清来说，自然是很感亲切的，也对他起到了某种潜移默化的作用。不过，在清华园里，居于主流位置的是那些留学西洋的“洋教授”，而像朱自清这样没

---

① 孙伏园：《悼佩弦》，《大公报》副刊《大公园地》，第305期，1948年8月31日。

有啃过洋面包的“土教授”，即使是北大名牌出身的，也总是有点被人看不起。反过来说，朱自清他们也看不惯那些“洋教授”身上的贵族味。他的清华中文系同事、东南大学毕业的浦江清，因为讨厌徐志摩一类西化教授的“滥情”与“肉麻”，甚至提议办一个杂志，名曰《逆流》，意思是“以打倒高等华人、建设民族独立文化为目的”，“逆流者，逆欧化之潮流也”①。朱自清对此应该也有同感。

虽然身在自由主义的大本营北京，但朱自清的心似乎还是与南方近一些。20年代初，当他在上海、江浙一带教书时，认识了一批真正称得上是志同道合的朋友：叶圣陶、郑振铎、夏丏尊等。这些朋友都是江浙人，有着江浙知识分子特有的理性和宽容。他们像朱自清一样，都是新文学的热心鼓吹者，写得一手漂亮的白话散文。他们接受过“五四”新文化的洗礼，但传统文化的根基也很深，无论对中西之学，都取平和的一视同仁态度。大概都不曾出洋留学，与土地的关系比较密切，他们身上都没有一般自由知识分子那种精英气，反而多了一股源于本土的平民气息。作为民粹知识分子，正如一个叶圣陶的研究者所说：他们“没有鲁迅的深刻与峻急，也没有鲁迅的深广忧愤与深层苦痛；不像郭沫若那样热情奔放慷慨激昂，也不像郭沫若那样阿从时尚苦心应变。”他们所体现的人格更是一种传统儒家的君子人格，追求的是“精神世界的自然和谐、个性气质的恬淡平易、人格建树的稳定完美”②。可以说，这是

虽然身在自由主义的大本营北京，但朱自清的心似乎还是与南方近一些。

① 《浦江清日记》，北京三联书店1987年版，第69页。

② 刘增人：《叶圣陶传》前言，江苏文艺出版社1995年版。

一群温和的民粹主义者，朱自清无论从文化个性还是精神气质来说，都与叶圣陶等人十分相契，他与他们几乎是一见如故，成为终身的挚友，而且在风云变幻的几十年岁月中，始终保持着差不多同步的人生轨迹。

可谓是身在曹营心在汉，朱自清与身边的那些自由知识分子的距离，要比上海这批温和的民粹知识分子要隔膜得多。原因无它，就是因为朱自清与叶圣陶等是同一类人。试看他的那些脍炙人口的散文名作，无论是《背影》，还是《荷塘月色》，不都透露出作者那一份对自然与泥土的依恋，以及对平民质朴品格的感叹？这些都是在胡适、徐志摩等自由知识分子那里所读不到的，却与江南的民粹风格十分吻合。身为清华的教授、自由知识群体中的一员，朱自清实在有点与众不同。他的民粹主义的另一面性格，将成为以后走向激进化的最重要潜因。

二、风暴前后的“那里走”

现代中国是个不断激进化的年代，一个有良知的知识分子，总是在象牙塔与十字街头之间苦苦挣扎。朱自清本来的梦想是为人生而文学和教育救国，但时势却让他在书斋中无法坐稳，艰难地一步步逼出象牙塔，来到街头。

在朱自清的一生中，曾经有两次走上街头，第一次是1925—1927年的大革命期间，他被溅了一身血，惊恐地逃回了塔中。第二次是1945年以后，他再也没有回去过，一直到死。这一变化基本符合大多数同道的人生轨迹——中国知识分子的民粹化与激进化经历了一个漫长的过程，

其间起起伏伏，直至40年代后半期才得以最后完成。

北大毕业以后，朱自清本来有自己明确的人生目标，写自己的诗，作自己的文，教自己的书，继续那“五四”开始的启蒙航程。然而，上海的“五卅”和北京的“三一八”两场大屠杀却打破了人生的平静。“五卅”血案发生的时候，朱自清还在风景宜人的白马湖教书，当他听说南京路上血流成河的消息，竟然一反往常的冲淡平和，疾笔写下了那首著名的《血歌》，短促的、跳跃的句子如同狂风、急雨、鼓点，冲击着他的心灵。那天以后，朱自清便失去了往日的安宁。还有更震撼的经历在后面等着他。回到北京没有多久，就发生了“三一八”惨案。那天朱自清也跟着清华的队伍去执政府请愿。万万没有料到，迎接他们的竟然是枪管子里射出来的子弹！且看他事后写的回忆：

我生平是第一次听枪声，起初还以为是空枪呢（这时已忘记了看见装子弹的事）。但一两分钟后，有鲜红的热血从上面滴到我的手背上，马褂上了，我立刻明白屠杀已在进行！这时并不害怕，只静静的注意自己的命运，其余什么都忘记。全场除劈啪的枪声外，也是一片大静默，绝无一些人声……①

在这一片死的静默之中，朱自清第一次感到了恐怖，感到了黑暗的无涯。他的年轻学生、早上还微笑着向自己打招呼的韦杰三君，倒在了血泊之中，再也没有醒来。朱自清悲愤地继续写道：

在这一片死的静默之中，朱自清第一次感到了恐怖，感到了黑暗的无涯。

① 朱自清：《执政府大屠杀记》，《朱自清散文》，上集，第106—107页。

这回的屠杀，死伤之多，过于五卅事件，而且是“同胞的枪弹”，我们将何以间执别人之口！而且在首都的堂堂执政府之前，光天化日之下，屠杀之不足，继之以抢劫，剥尸，这种种兽行，段祺瑞等固可行之而不恤，但我们国民有此无脸的政府，又何以自容于世界①！

悲愤之余，朱自清感到的是一片虚无，文化启蒙、教育救国的梦想在血的恐怖面前无情地幻灭，他感到无路可走，但又不想回避，只能严肃地问自己：

死了这么多人，我们该怎么办②？

朱自清暂时找不到答案。他茫然了。南方的国民大革命如火如荼，不少知识分子在暴力与恐怖面前，纷纷放弃了启蒙，南下投身革命的洪流。但朱自清依然在徘徊。早在两年以前，他北大时期的好朋友邓中夏就提醒他“不要坐在暖阁中做新诗”，“须从事革命的实际活动”③。虽然，朱自清敬佩革命者的勇气（他还专门为邓中夏写过一首热情洋溢的颂诗），但他明白自己只是一介书生，在暴力面前，会“胆小”和“手颤”，他不满自己内心的懦弱，但又没有革命的勇气。朱自清是真诚和严肃的，他不会为自己的懦弱辩护和开脱，他只是不断地暗自拷问自己的良心，不断地思考，却始终不愿付诸以行动。作为民粹主义者，朱自清在道义上觉得邓中夏这些革命者是对的，但作为自

他只是不断地暗自拷问自己的良心，不断地思考，却始终不愿付诸以行动。

① 朱自清：《执政府大屠杀记》，《朱自清散文》，上集，第112页。

② 同上。

③ 邓中夏：《新诗人的棒喝》，《中国青年》，第7期，1923年12月1日；《贡献于新诗人之前》，《中国青年》第10期，1923年12月22日。

由主义者,他在理智上还有一些想不明白的地方。不明白,就不愿盲从。理性的执著阻止了他成为一个激进的革命者。

等到大革命失败,朱自清就更想不明白了。1927 年以后的那些日子里,几乎所有的知识分子,无论是自由主义者,还是民粹主义者,都陷入了彷徨的境地。在万般无奈之中,原来的新潮社朋友俞平伯,追随其老师周作人,加入了闲适派行列。但朱自清学不会那样的超然,他的内心还有余热,还有良知,他的处世态度要严肃得多,他不想自我欺骗,自我麻醉,更不想游戏人生。虽然想不明白,朱自清还是痛苦地在思考,竭力想在一团思绪的乱麻中理出一个头绪。这就是他在 1928 年写下的《那里走》。

朱自清的处世态度要严肃得多,他不想自我欺骗,自我麻醉,更不想游戏人生。

正如文章的标题所表明的,朱自清在历史的大转折关头似乎一下子被抛出了原有的轨道,失去了应有的自信。实际上,朱自清原本就不太自信,他的信仰常常陷入虚无。像朱自清这样一代知识分子,因为在新文化运动中接触了太多的"主义",而且继承了"五四"的怀疑精神,并不肯轻易地接受或皈依某一种信仰,他们对一切信仰都敞开着门户,反而显现出内心的无着落与空虚。"五四"以后,不少知识分子都有类似的信仰虚无感,朱自清似乎更甚,他在 20 年代初写下的许多优美的、忧伤的诗歌散文,正是这种心境的真实写照。比如,1922 年写就的散文《匆匆》就流露得很充分:

燕子去了,有再来的时候;杨柳枯了,有再青的时候;桃花谢了,有再开的时候。但是,聪明的,你告诉我,我们的日子为什么一去不复返呢?……

在逃去如飞的日子里，在千门万户的世界里的我能够做些什么呢？只有徘徊罢了，只有匆匆罢了；在八千多日的匆匆里，除徘徊外，又剩些什么呢①？

这不是一般青年人怀春的惆怅，而是“五四”一代知识分子信仰上的虚空。因为虚空，没有什么可信仰，朱自清只能持一种算不得信仰的信仰，即他所谓的“刹那主义”：既不惆怅过去，也不忧虑将来，只是平平凡凡地将眼前刹那的事情做好②。当然，这仅仅是一种生活哲学，并不能解决价值的终极关怀。终极关怀的缺席以及随之而来的激情之匮乏，成为中国自由知识分子一个普遍性的精神病症。相形之下，充溢着热烈的信仰，拥有火热的理想，正是激进的民粹主义者所特有的，它不仅吸引了广大青年，而且也令朱自清羡慕不已。直到步入中年的时候，他还格外羡慕茅盾，羡慕茅公的有主张，有信仰，而且是始终如一的信仰③。

因为虚空，没有什么可信仰，朱自清只能持一种算不得信仰的信仰，即他所谓的“刹那主义”。

然而，处于虚无中的朱自清依然是一个理想主义者。“五四”留下了太多的精神乌托邦，尽管它们缺少深刻的终极关怀作为根基，但依然是美丽的、动人的。就像叶圣陶小说《倪焕之》中的那个主人公那样，朱自清依然希冀着启蒙的前景，希冀着文化能改变一切。但是，这一切蓝色的梦，都被血腥的暴力打得粉碎，在他还没有想明白投身革命的时候，革命又流产了。本来，自己不过是一个同

---

① 朱自清：《匆匆》，《朱自清散文》，上集，第3—4页。

② 参见陈孝全：《朱自清传》，北京十月文艺出版社1991年版，第58页。

③ 参见朱自清：《始终如一的茅盾先生》，《朱自清散文》，第224页。

叶圣陶一般的“悲观的理想主义者”,一个不自信的“寻路的人”,“只是想在旧世界里找些新路罢了”[1],如今,连路都没有了,你究竟往那里走呢?

如今,连路都没有了,你究竟往那里走呢?

朱自清悲哀地意识到,在革命与反革命的激烈阶级冲突中,自己作为“知识阶级”中的一员,已经成为一个“多余的人”。之所以“多余”,乃是因为已经不合时代。朱自清虽然不是马克思主义者,但当时十分流行的历史唯物史观对他不可能不发生影响。他是相信历史进化论的,进而也相信历史发展有其自身的规律,时代总是在进步,而个人的悲哀往往在于滞留在过去:

这十年中,我们有着三个步骤:从自我的解放到国家的解放,从国家的解放到 Class Struggle;从另一方面看,也可以说是从思想的革命到政治的革命。……在第一步骤里,我们要的是解放,有的是自由,做的是学理的研究;在第二、第三步骤里,我们要的是革命,有的是专制的党,做的是军事行动及党纲,主义的宣传。这两种精神的差异,也许就是理想与实际的差异[2]。

朱自清在这里发现了“五四”以来的“时代”变化,从新文化运动(自我的解放)一变为爱国主义运动(国家的解放),再变为 Class Struggle(阶级斗争)。对于像朱自清这样的知识分子来说,只有启蒙时代才是属于他们的时代。只有在那个时代中,知识分子作为民众的精神导师,才能获得足够的历史自信和独立意识。然而,启蒙的时代很快

① 朱自清:《塑我自己的像》,转引自《朱自清传》,第118页。

② 朱自清:《那里走》,《朱自清散文》上集,第116—117页。

就过去了，先是爱国运动的狂热，随后是激烈而残酷的阶级斗争。一旦“思想的革命”被“政治的革命”所替代，个人的解放、思想的自由和学理的研究就统统失去了意义，替代它们的，是集体的奋斗、行动的纲领和主义的宣传。那么，在这样一个不再是启蒙、而是行动的时代中，知识分子的位置何在？

在这样一个不再是启蒙、而是行动的时代中，知识分子的位置何在？

朱自清找不到自己的位置，在年轻而狂热的新一代行动者崛起面前，像他这样的文化启蒙者似乎真的“多余”了。朱自清不是一个坚定的自由主义者，他无从拒绝民粹主义的意识形态，因而也对知识分子的独立秉性发生了怀疑。在大革命失败前后，在左翼知识界出现了一股“打倒知识阶级”的反智主义潮流，要求知识分子“克服自己的小资产阶级根性”，“努力获得阶级意识”，与“崛起的工农大众”打成一片①。朱自清显然受到了这股潮流的压力。他不赞成“打倒知识阶级”，却不得不接受知识阶级已经灭亡、新生的阶级已经成长起来这一事实。他失去了“五四”时期知识分子原本所具有的那份自信，甚至连自己的判断是否正确也无从判定。一种浅薄的阶级分析观念，使得他陷入了相对主义的迷惘之中：

我们的标准建筑在我们的阶级意识上，是不用说的。他们是，在企图着打倒这阶级的全部，倘何有于区区评价的标准？……他们有他们评价的标准，他们的阶级意识反映在里边，也自有其理论上的完成。我们只是诅咒，怨毒，

① 参见薇拉·史华慈：《中国的启蒙运动》，中译本，山西人民出版社 1989 年版，221—229 页。

都不相干;要看总 Struggle 如何,才有分晓。不幸我觉得我们 Struggle 的力量,似已微弱;各方面自由的,自私的发展,失了集中的阵势。他们却是初出柙的猛虎,一切不顾忌地拼命上前肉搏;真专制的纪律将他们凝结成铁一般的力量①。

在"我们"(知识阶级)与"他们"(革命阶级)的比较之下,朱自清发现了"我们"的微弱、正在"向着灭亡走"。既然看清了"历史的法则",朱自清不由得不问自己:"我为什么必得跟着?为什么不革自己的命,而甘于作时代的落伍者?"②为此他反反复复地拷问自己,解剖灵魂,最后得出了痛苦的结论:

"我为什么必得跟着?为什么不革自己的命,而甘于作时代的落伍者?"

我解剖自己,看清我是一个不配革命的人!这小半由于我的性格,大半由于我的素养,总之,可以说是运命规定的吧。……我在 Petty Bourgeoisie (小资产阶级——引者注)里活了三十年,我的情调,嗜好,思想、论理,与行为的方式,在都是 Petty Bourgeoisie 的,我彻头彻尾,沦肌浃髓是 Petty Bourgeoisie 的。离开了 Petty Bourgeoisie,我没有血与肉。我也知道有些年岁比我大的人,本来也在 Petty Bourgeoisie 里的,竟一变到 Proletariat(无产阶级——引者注)去了。但我想这也许是天才,而我不是的;也许是投机,而我也不能的。在歧路之前,我有彷徨罢了。

在这段真挚而悲哀的内心表白之中,朱自清表现了他全

① 参见薇拉·史华慈:《中国的启蒙运动》,中译本,山西人民出版社1989年版,第119页。

② 同上书,第119—120页。

部的痛苦和矛盾。在理性层面,他已经成为民粹主义的俘虏,失去了“五四”时期知识分子的那种自我肯定和自我尊严,他不得不接受知识分子也是一种阶级(属于Petty Bourgeoisie),而且是“灭亡的阶级”的民粹思潮,但在情感和行动的层面,朱自清却不像一些同道那样,不顾一切地追逐时代,投机革命,昨天还是Petty Bourgeoisie中的一员,今天已经摇身一变,成为坚定的Proletariat了。朱自清愿意跟着时代走,愿意进步,反逆流在像他这样深受进化论影响的知识分子看来,是大逆不道的。但他与别人不一样的是,在追逐进步的同时,他还有内心的真诚,还有自己的良知。他不愿做违背自己个性、自己爱好的事情。早在大革命高潮的时刻,就有朋友来找他,劝他加入革命党,可以做些革命的宣传事务。但朱自清却以“性格与时代的矛盾”而婉拒了,他觉得自己“还是超然的好”①。

一个知识分子的立场,说到底也是个性与爱好的立场,就是以自我为中心的、以知识良知为基点的独立立场。

一个知识分子的立场,说到底也是个性与爱好的立场,就是以自我为中心的、以知识良知为基点的独立立场,他并不天然属于任何阶级,甚至自身也不成为一个独立的、固定的阶级,用卡尔·曼海姆的话说,是“自由漂浮的”。“五四”时期的中国知识分子就具有这样的秉性。但1925年以后政治斗争的狂热逼迫知识分子必须在不同的阶级或利益集团之间进行选择,这种“知识分子有机化”的过程,使得“五四”时期原来一大批传统的、自由的

① 参见薇拉·史华慈:《中国的启蒙运动》,中译本,山西人民出版社1989年版,第116页。

知识分子,成为有机的、党派的知识分子①。朱自清虽然承认这一“知识分子有机化”的趋势不可逆转,但在行动上依然顽强地抗拒自己被政治或党派“有机化”。朱自清是异常矛盾的:在思想层面,朱自清逐渐受到唯物史观、阶级分析、普罗意识等民粹时潮的影响,再也无法在理性上自信,但在行为层面,他仍然固执地坚守“五四”知识分子的自由立场,希冀保全自己的独立不羁之身。

然而,覆巢之下,安有完卵! 党派的斗争是那样的激烈、那样的残酷,朱自清想要洁身自好,拒斥被“有机化”,惟有逃避一途。逃避也有不同的路数,可以如魏晋名士一般花天酒地、享乐人生,也可以像周作人、俞平伯那样躲到闲适的文学中去。但生性严肃的朱自清宁愿选择第三种逃避:隐入国学的象牙塔中。在他看来,“国学比文学更远于现实。担心着政治风的袭来的,这是个更安全的逃避所”。几乎有点自嘲地,他说自己终于找到了要走的路:

生性严肃的朱自清宁愿选择第三种逃避:隐入国学的象牙塔中。

> 胡适之先生在《我的歧路》里说,“哲学是我的职业,文学是我的娱乐”;我想套着他的调子说;“国学是我的职业,文学是我的娱乐”。这便是现在我走着的路。至于究竟能够走到何处,是全然不知道②。

---

① 有机的知识分子与传统的知识分子是葛兰西所作的区分:前者是指作为一定的社会政治体制或社会利益集团有机的组成部分、为该体制或利益集团作意识形态辩护的知识分子,而后者是指游离在体制之外、不属于任何阶级或集团的文人、学者、艺术家等等。

② 参见薇拉·史华慈:《中国的启蒙运动》,中译本,山西人民出版社1989年版,第129页。

是的,全然不知道。朱自清在万般虚无之中,只能这样“找一件事,钻了进去,消磨了这一生”了①。

三、中年人的“无话可说”

当朱自清躲在清华的象牙塔中,一头扎进国学的故纸堆时,还刚刚只有三十岁。但他已经以“中年人”自称了。在朱自清的感觉中,中年人最痛苦的,莫过于“无话可说”了:

许多人苦于有话说不出,另有许多人苦于有话无处说;他们的苦还在话中,我这无话可说的苦却在话外。我觉得自己是一张枯叶,一张烂纸,在这个大时代里②。

“多余的人”还可以悠然自得,而“一张枯叶”、“一张烂纸”却是彻底的绝望,而且是对自己的绝望。这样的心态岂止是中年,几乎已经与步入暮年无异了。为什么会“无话可说”?朱自清心里很明白:“这年头要的是‘代言人’,而且将一切说话的都看做‘代言人’;压跟儿就无所谓自己的话。”③朱自清既然不愿意被“有机化”,被看做别人的“代言人”,而在那个时代里又没有自我表达的空间,所以他只能陷入失语的状态。他是诗人,却不再作诗;他是散文大家,也失去了抒情的心境,整天只是伏在故纸堆里,消磨光阴。对于一个以文字为生的知识者,一旦落入失语,又是

对于一个以文字为生的知识者,一旦落入失语,又是如何的痛苦!

① 参见薇拉·史华慈:《中国的启蒙运动》,中译本,山西人民出版社1989年版,第129页。

② 朱自清:《论无话可说》,《朱自清散文》,中集,第3页。

③ 同上书,第5页。

如何的痛苦!

像朱自清这样的中年人心态与失语症,在30年代几乎成为清华、北大教授的通病,学术的象牙塔成为他们冬眠的最好山洞,即使是"一二九"学生的呐喊、"七七事变"的炮声也没有将他们惊醒。对于塔外的时世变幻,朱自清不是不关心,只是与"五四"时期比较起来,少了一点年轻人的激情,多了一份中年人的理智。朱自清在整个30年代的政治立场,既非保守,也不激进,只是一种基于超然的温和。对蒋介石为代表的国民党政府,开始是认同的,特别到西安事变和抗战爆发,更是无保留地支持。然而,到1943年以后,情况慢慢发生了一些变化。

1943年并非一个特别的年份,但在中国知识分子的心态史上,却是一个历史的大转折点。正如时在中国的费正清教授所敏锐观察到的:"蒋介石作为国民党政权的象征和中心,在1943年后期已失去了中国知识阶层的信任和忠诚。"①蒋介石之所以在这个时候失去知识分子的信任,与他当时发表的那篇国策性的《中国之命运》有关。《中国之命运》以一种民族主义的保守立场,大肆诋毁"五四"以来的新文化,攻击所谓西方来的自由与民主,要以中国传统的伦理价值重建道德基础。这立即在自由知识分子那里引起了强烈的反弹。西南联大的教授们认为这是对学术界的一种公然侮辱,金岳霖拒绝阅读这本要求每人必读的"最高领袖"的著作,不久前还在与朱自清商

1943年并非一个特别的年份,但在中国知识分子的心态史上,却是一个历史的大转折点。

① 费正清:《费正清对华回忆录》,中译本,知识出版社(上海)1991年版,第311页。

量是否要去登记参加国民党的闻一多①,读了以后吓了一跳,他后来回忆说:

《中国之命运》一书的出版,在我一个人是一个很重要的关键。我简直被那里面的义和团精神吓一跳。我们的英明的领袖原来是这样想法的吗?五四给我的影响太深,《中国之命运》公开的向五四的宣战,我是无论如何受不了的②。

朱自清对《中国之命运》的反应如何,虽然没有直接的文字记载,但从他对按照《中国之命运》精神召开的国民党"六大"的态度可以见其一斑。当他从冯友兰处听说"六大"召开的情形,在当晚的日记中写道:

余等大失所望。老头子毫无远见,失去声望。彼全然背弃自己之信念,迟早将引起反抗③。

朱自清、闻一多都是"五四"一代知识分子,都直接参加过新文化运动,"五四"成为他们一生的思想底色、精神徽记。他们可以容忍物质生活的贫困,但绝对不能容忍对"五四"新文化、新文学的背叛,更不用说在文化上和政治上的复旧。有一次同是西南联大中文系教授的罗常培声称中文系就是研读古文,爱好新文艺的就不要读中文系时,一向与世无争的朱自清竟然当众站起来,激动地驳

他们可以容忍物质生活的贫困,但绝对不能容忍对"五四"新文化、新文学的背叛。

① 当时国民党要求大学系主任以上的教授都必须集体加入国民党,故闻一多有此一举。参见姜建、吴调公:《朱自清年谱》,安徽教育出版社1996年版,第248页。

② 闻黎明、侯菊坤:《闻一多年谱长编》,湖北人民出版社1994年版,第662页。

③ 《朱自清年谱》,第271页。

斥说：

我们不能认为学生爱好新文艺是要不得的事。我认为这是好现象，我们应该指导学生向学习白话文的路上走。这应是中文系的主要道路①。

只要一提到新文学、新文化，朱自清就无法保持平常的冷静。但这还仅仅是学术领域的事情，一旦"最高领袖"也要开倒车，也要背叛"五四"，朱自清如何能够安心，如何再能像以前那样信任"蒋委员长"，认同那个政府！朱自清虽然还沉默着，但他的内心与国民党发生了疏离。

西南联大成为了民主的堡垒。在如火如荼的民主浪潮推动下，闻一多卷进去了，重新焕发了诗人的热情，而且进一步成为激烈的斗士。但朱自清还保持着"中年人"的温热，保持着那份理智和冷静。他觉得，像自己这样的中年人，"他们的精力和胆量只够守住自己的岗位，进行自己的工作。这些人不甘颓废，可也不能担负改造的任务，只是大时代一些小人物。"他敬佩青年人不怕幻灭，勇于改造一切，丢掉传统，去建立一个新的理想。但他也担心这种改造究竟会给国家带来安定呢，还是进一步的动乱？他没有把握，他不愿像闻一多那样义无反顾地叱咤风云，做一个狂士；他仅仅愿意有所不为，狷而不狂，谨慎地调整过去的传统与原则。他以为，像自己这样的温和的调整者与激进的改造者"相辅为用"，可以"维持着活的平衡"，"比较快的走入一个小康时代"②。

朱自清仅仅愿意有所不为，狷而不狂，谨慎地调整过去的传统与原则。

① 《朱自清年谱》，第208页。

② 朱自清：《动乱时代》，《朱自清散文》，中集，第10页。

也许朱自清对“知识分子的有机化”有种天然的警惕，或者性格的局限，尽管在道义上他是同情学生、同情民主运动的，但一旦要付诸于行动，他总是怀有几分谨慎，尤其是回避针锋相对的场合。不仅是自己，而且对于过于政治化的学生运动，他也怀有某种警惕，不希望青年人都成为政治势力的工具。1939年，朱自清写过一篇《中年人与青年人》的杂论，指出中年人最不满意青年人的，是后者的“恃众要挟”；认为大学“如果只有集团组织和救亡运动两种作用，学校便失去他们存在的理由，至少是变了质了。”①即使到了1946年春天，整个知识界都陷入激进的狂热时，朱自清还是希望将青年人的激情与中年人的稳健结合起来，“两下合作起来，才能办事”②。

让朱自清再次走出象牙塔的，竟然又是一次发生在身边的血案。

历史似乎总是在重复，让朱自清再次走出象牙塔的，竟然又是一次发生在身边的血案，这次流血的不仅有学生，还有自己的同事、大学教授闻一多。

四、从“知识阶级的立场”到“人民的立场”

1945年12月1日，昆明发生了“一二·一”惨案，国民党特务、打手血洗了西南联大、云南大学等学校，学生死伤无数。年轻人的血，再次震撼了朱自清本已麻木的良知。第二天，联大举行死难者入殓仪式，朱自清没有去，他

① 《朱自清年谱》，第198页。

② 同上书，第287页。

呆在家里，静穆地坐了一个多小时，反省自己的灵魂。此后一段时间，朱自清虽然还没有勇气再次走上十字街头，但他的内心却是波澜起伏，长久不得安宁。他痛恨这个残暴的政府，但更痛恨怯弱的自己。他在日记上写道：

我自我剖析，深感应对自己进行一场革命，以丢掉自私与怯弱①。

复员了，朱自清怀着沉重的内省，从昆明回到久别的北平。在途经成都的时候，他听到了闻一多遇刺的噩耗。他与闻一多平时虽然说不上有多深的私交，但毕竟同事多年。闻一多的鲜血彻底唤醒了他本来还在犹豫的灵魂。他再也抑制不住压抑良久的激情，满腔的悲愤化为一首燃烧着爱与恨的《悼一多》，这是他搁笔二十多年以后写的第一首白话诗。他主动承担起整理编辑闻一多遗著的重任，他觉得闻一多死得太惨了，“他是不甘心的，我们也是不甘心的！”②

闻一多的鲜血彻底唤醒了朱自清本来还在犹豫的灵魂。他再也抑制不住压抑良久的激情。

促使朱自清走出象牙塔的，不仅有学生、同事的鲜血，更重要的在于他内心思想的变化——他结束了在自由主义与民粹主义之间的长期徘徊，终于接受了民粹主义。朱自清的这一变化，与当时思想界的民粹思潮再度膨胀不无关系。

继“五四”之后，抗战胜利前后的中国思想界，又一次掀起了民粹主义的高潮。如果说，“五四”时期知识分子的民粹意识还是源自西方的外来思潮，只是一种观念的产

① 《朱自清年谱》，第285—286页。

② 朱自清：《中国学术界的大损失》，《朱自清散文》，上集，第214页。

物的话，那么，到了40年代，民粹意识就成为知识分子们对于社会实际的活生生感受了。在北平的时候，大学教授们蜗居在大学校园，对社会一般民众的生活有所耳闻，但毕竟感受不深。抗战以后，他们来到了大后方，沿途所见、周围所视，皆是贫困民众的一片惨状。1940年以后，由于恶性的通货膨胀再加上薪水又打了折扣，大学教授们从昔日的贵族沦落为平民。为了弥补家用，只能各找门路。兼课的、卖字的、刻印的都有。朱自清为了送妻子回成都老家生产，竟然只能靠典当方才成行。贫困并不一定直接导致不满，毕竟在战争期间，知识分子还是识大体的。问题在于当时的大后方出现了一种"朱门酒肉臭，路有冻死骨"的触目景象。一方面是包括知识分子在内的广大民众的贫困潦倒，另一方面却是拥有特权的官僚们大发国难财，贪污腐败，无所不用其极，这一对比实在鲜明的社会现实，引起了知识分子们对社会不平等和不公正的强烈反应，刺激他们产生了一种与工农大众同呼吸共命运的平民意识。平民，成为在知识界出现频率极高的中心词，这就为民粹意识的传播提供了深厚的心理基础。

平民，成为在知识界出现频率极高的中心词，这就为民粹意识的传播提供了深厚的心理基础。

为了抗议和改变国民党政府的腐败与专制，在40年代中叶的中国，出现了一股声势浩大的民主运动。不过，对关于何为民主，知识分子们的理解是很不一样的，有自由主义的，也有民粹主义的，而且后者的声势还更大一些。平民的社会意识与民主的政治要求一旦结合在一起，就会产生民粹化的民主主义，即怀疑西方民主的代议制，要求卢梭式的直接民主制。这种民粹化的民主主义，因为有中国传统的民本主义价值支持，比较起自由主义的民主观

念，更能获得一般中国人的理解和同情。因此，抗战胜利前后的民粹主义，不仅有社会层面上的平民意识，而且也有政治层面上的民主要求。

这股再次涌起的民粹主义思潮深深地影响了朱自清。在晚年朱自清的笔下，再也见不到“五四”时期那种清新平淡的散文，而多是讨论社会和思想问题的杂文，而且大都以“论……”为题，如《论吃饭》、《论气节》、《论书生的酸气》等等。从这些杂文中可以看出，到抗战胜利以后，朱自清全面地接受了民粹主义。

1946 年底，朱自清在北平《新生报》上发表了一篇杂论，谈到了文学的“生路”，实际上也是知识分子的“生路”：

> 这是一个动乱的时代，是一个矛盾的时代。但这是平民世纪。新文化得从矛盾里发展，而它的根基得打在平民身上。中国知识阶级的文人吊在官僚和平民之间，上不在天，下不在田，最是苦闷，矛盾也最多。真是做人难。但是这些人已经觉得苦闷，觉得矛盾，觉得做人难，甚至愿意“去撞自己的丧钟”，就不是醉生梦死。他们我们愿意做新人，为新时代服务①。

这是朱自清晚年思想中一段十分重要的文字，它表明了朱自清在思想上正式脱离自由主义的阵营，向民粹主义靠拢。他愿意背叛自己的阶级，“去撞自己的丧钟”，而试图做一个为“新时代服务的”的脱胎换骨的“新人”。

朱自清愿意背叛自己的阶级，“去撞自己的丧钟”，而试图做一个为“新时代服务的”的脱胎换骨的“新人”。

民粹主义的基本观点之一，就是将社会分为压迫者和

① 朱自清:《什么是文学的“生路”》,《朱自清散文》,中集,第 240 页。

被压迫者、官僚统治阶级和平民阶级两大部分，而且以这种二元的眼光批判性地重新审视知识分子自身的立场。如前所述，在20年代中期朱自清已经以一种唯物史观和阶级分析的方法发现了知识阶级正在“向着灭亡走”，尽管他并不看好这一阶级的前途，但还是承认它是独立的、自为的，他不愿背叛自己的阶级，宁愿与其一起灭亡。然而，到了1946年，朱自清终于改变了过去的立场。在他看来，传统的士大夫本来是统治阶级的奴仆，发展到现代的知识阶级，开始独立于军阀与官僚，成为游离的、独立的知识阶级的。在“五四”时期，一时还成为思想启蒙的领导者。然而，知识阶级并没有很大的力量，又无法满足民众的吃饭欲望，与民众联合起来。于是慢慢地失去了领导的地位，逗留在统治者与被统治者的夹缝中间，闹了个“四大金刚悬空八只脚”。但他们还是可以守住自己的节，守住自己的个人主义和人道主义，有所不为。但游离是不可能持久的，民主的大潮流来了，民众的力量也成长起来了，象牙塔已经变成了十字街头，在这个异常苦闷、活不下去的年代里，知识阶级惟有走近民众，将“人道主义”的尺度换成“社会主义”的尺度，与民众联合起来共同打破现状[①]。这表明，一旦在理论上接受了压迫者与被压迫者、统治阶级与平民阶级这样的二元观点，就不可能完全游离于阶级冲突之外，坚持独立的、传统的知识分子立场，而只能站在十字街头，完成非此即彼的阶级选择，最终蜕变为一个有

到了1946年，朱自清终于改变了过去的立场。

① 参见朱自清:《论气节》、《论不满现状》、《文学的标准与尺度》，《朱自清散文》，中集。

机的、依附于一定阶级(不是统治者就是被统治者)的知识分子。

选择是痛苦的,但朱自清最后还是作了选择,选择的依据是所谓客观的历史趋势,所谓的“平民的世纪”。这种选择,观点的改变还在其次,最重要的是所谓立场的变化,不再是所谓的“知识阶级的立场”,而是“人民的立场”①,是“站到平民的立场上来说话”②。立场的变化,使得朱自清对许多问题的观察和判断也随之发生了改变,变得更富于平民的意识、民粹的色彩。

立场的变化,使得朱自清对许多问题的观察和判断也随之发生了改变,变得更富于平民的意识、民粹的色彩。

比如,对于当时讨论很多的民主,朱自清就有一种民粹化的理解:

> 中国要从民主化中新生。贤明的领袖应该不坐在民众上头,而站在民众中间;他们和民众面对面,手挽手。他们拉着民众向前走,民众也推着他们向前走。民众叫出自己的声音,他们集中民众的力量。各级政府都建设在民众的声音和力量上,为了最大多数的最大幸福而努力。这是民治,民有,民享③。

朱自清不是政治学家,我们不能期望他对民主有一种严谨的、学术的表述。但从这一充满想像的民主展望中,可以发现其中的成分基本是中国传统的民本主义、卢梭式的人民主权乌托邦,而独缺英美自由主义的民主观。

身为知识分子,朱自清自然不满国民党一党统治下的

① 关于朱自清的“知识阶级的立场”与“人民的立场”的说法,参见《朱自清年谱》,第301页。

② 朱自清:《什么是文学的“生路”》,《朱自清散文》,中集,第241页。

③ 朱自清:《新中国在望中》,《朱自清散文》,上集,第152页。

言论不自由和人身受侵犯，但他的平民意识和民粹立场决定了他更敏感于社会的不平等和分配的不公正。他为劳苦大众鸣不平，为他们的吃饭权伸张，指出吃饭是天赋人权，人民应该有免于没饭吃的自由①。即使对自由主义者所讨厌的政治化的标语口号，他也有一些新的理解："人们要求生存，要求吃饭，怎么能单怪他们起哄或叫嚣呢？"他告诫自己的知识分子朋友："我们这些知识分子现在虽然还未必能够完全接受标语口号这办法，但是标语口号有它们存在的理由，我们是该去求了解的。"②

对文学艺术的使命，朱自清也有了新的理解。本来，他所坚持的只是为人生而艺术，这是启蒙时代知识分子的个人主义和人道主义的立场。但是，现在时代变了，变成了"平民世纪"，知识分子要成为新人，为新时代服务，那么文艺的使命也随之变了："文艺是他们的岗位，他们的工具，他们要靠文艺为新时代服务。文艺有社会的使命，得是载道的东西。"③继"五四"之后，他再一次倡导知识分子"向民间去"④。但这一次的"向民间去"，与"五四"有所不同，知识分子不再以先知先觉的精英身份到民间去启蒙，去改造民众，而是向民众认同，与民众相结合，为民众服务。

知识分子不再以先知先觉的精英身份到民间去启蒙，去改造民众，而是向民众认同，与民众相结合，为民众服务。

这种民粹主义的思想改造，在40年代中后期的中国知识界是一种相当普遍的精神现象。改造的动力，一方面

---

① 朱自清：《论吃饭》，《朱自清散文》，中集，第25页。

② 朱自清：《论标语口号》，《朱自清散文》，中集，第14—15页。

③ 朱自清：《什么是文学的"生路"》，《朱自清散文》，中集，第240页。

④ 朱自清：《文艺节纪念》，《朱自清散文》，中集，第405页。

来自社会现实的刺激,更重要的是左翼文化人的积极影响。即使在自由主义的大本营清华,来自延安的各种文献,比如毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》、《整风文献》等等也在私下流传。朱自清就曾经读过一本《知识分子及其改造》的小册子,这是他在自己的儿子那里主动借来的。读完之后在日记中感慨地写道:

它的鲜明的论点给人以清新的感觉,知识分子的改造确实是很重要的。这本书详细阐述了知识分子的个人主义和思想上的敏感性①。

中国知识分子的思想改造,远在解放以前,即使在国统区就已经悄悄开始,我们可以看到,在对知识分子的自我批判、对人民大众的重新发现和对立场问题的再三强调等方面,显然,遵循着同一个思想逻辑。虽然在当时自觉进行思想改造的知识分子直接接受的并不一定是马列主义,但对民粹思潮的倾心,实际为以后接受马列主义铺平了道路。朱自清的思想反省没有任何强迫,一切都在自愿地进行。尽管没有后来那样惊心动魄,那样痛苦不堪,同样是严肃的、认真的,甚至是艰难的。他理性上明白应该往哪里走,但在习惯上还一时改变不过来,因此他再三对自己周围的进步同事、学生说:

对民粹思潮的倾心,实际为以后接受马列主义铺平了道路。

你们是对的,道路走对了,不过,像我这样的人,还不太习惯,教育我们,得慢慢地来,这样就跟上你们了②。

---

① 《朱自清年谱》,第346页。

② 吴晗:《关于朱自清不领美国"救济粮"》,《人民日报》1960年11月20日。

朱自清虽然全面地接受了民粹主义，但朱自清毕竟还是朱自清，他并没有因此而丧失个人的理性，还保持着自己那一份"五四"的怀疑精神和多元的价值观。对于骤然来临的"平民世纪"，朱自清没有像郭沫若那样充满了乌托邦的浪漫想像，而是持一种谨慎的期待之情。他知道必须打破现状，却担忧着"重要的是打破之后改变成什么样子？"①他理解标语口号背后的物质意义，但还是认为："标语口号的提出和制造，不该只是情感的爆发，该让理智控制着。"②即使走出了象牙塔，站在十字街头，朱自清依然不喜欢狂热，依然愿意保持理智的清醒。他开始全面接受一种新的思想体系，但并不愿无条件地皈依它、信仰它；他的内心依然笼罩着难以驱散的虚无，不可能像年轻人那样以为从此找到了光明和真理，从此就那样乐观与自信。他还要边走、边看、边想。说到底，朱自清是一个温和的、理性的民粹主义者，即使受到时代的影响，愿意加入年轻人扭秧歌的队伍，也如以前一般保持着身份上的独立性。他曾经多次拒绝参加国民党，现在即使接受了民粹主义，也同样没有兴趣去皈依组织，加入进步的政治团体。朱自清以无党无派为操守，在行动上他仍然警惕着知识分子的"有机化"，仍然愿意为自己留出个人的、自由的、独立的空间。

朱自清以无党无派为操守，在行动上他仍然警惕着知识分子的"有机化"。

拖着沉重、谨慎而又迟疑的脚步的朱自清终于走出了

① 朱自清：《论不满现状》，《朱自清散文》，中集，中国广播电视出版社1994年版，第115页。

② 朱自清：《论标语口号》，《朱自清散文》，中集，第14页。

象牙塔,来到了十字街头。他对夫人陈竹隐说:

以后中间路线是没有的,我们总要把路线看清楚,勇敢地向前走去。这不是简单容易的事,我们年纪稍大的,也许走得没有年轻人那么快,就是走得慢,也得走。而且得赶着走①。

这代深受进化论影响的“五四”知识分子,一生都在努力地跟着时代走,跟着历史的大潮流走,惟恐落后,惟恐被时代所淘汰。虽然一度看不清方向,停顿了,然而,一旦认准了目标,又会急着赶上去。对此,郑振铎对朱自清有个比较贴切的评价:

他是跟着时代走的。虽然他并不站在“尖端”,但他以认真而严肃的态度在虚心地学习着的②。

朱自清是跟着时代走的。虽然他并不站在“尖端”,但他以认真而严肃的态度在虚心地学习着的。

岂止是朱自清,包括郑振铎自己在内的那群温和的民粹知识分子,不也是这样?接受了唯物史观的他们,相信历史有其所谓客观规律,有其不可抗拒的大潮流,所以总是想“学习”最新的“尖端”,顺应时代的变化。朱自清死得早,没有看到解放之后时代种种的变化,不知道自己的那些知识分子朋友,无论是自由主义者俞平伯,还是民粹主义者叶圣陶、郑振铎,为了“跟着时代走”,路赶得是如何地艰辛,内心的思想改造是如何地痛苦。朱自清不可能知道,他走得太早了。悲耶,抑或福耶,已经成为一言难尽之事了。他所留下的,只是从“五四”到40年代末那一段心路历程,一叶而窥秋,朱自清的一生的变化,似乎象征着20

① 《朱自清传》,第277页。

② 陈福康:《郑振铎传》,北京十月文艺出版社1994年版,第527页。

世纪上半叶中国知识分子的宿命，某种难以抗拒的宿命——从温和到激进，从象牙塔到十字街头，从传统的知识分子到有机的知识分子。至于后半叶的故事，早逝的朱自清就留给别人去演绎了。

走出阁楼以后

9

在现代中国，真正称得上有自己体系的哲学家，金岳霖可以算一个。

在现代中国，真正称得上有自己体系的哲学家，金岳霖可以算一个。他在三四十年代先后完成的《逻辑》、《论道》和《知识论》，从方法论、本体论和认识论层面构建了一个完整的金氏哲学架构。让人不可理解的是，解放以后金岳霖对自己的哲学作了全面的否定，而且是那样的彻底，即使到80年代，至死都不曾后悔过。金岳霖的变化，自然是知识分子思想改造的成功范例。国外一些研究者在论述思想改造运动时，多强调其外在强制的一面。但"强制说"却无法解释，为什么在50年代，有那么多的知识分子虽非自愿、却是如此自觉地接受改造，而且，越到后面，越显得心悦诚服。金岳霖就是"强制说"无法破译的反常个案，他成为一个令人困惑的历史之谜。

近年来，有关金岳霖的回忆和研究，陆陆续续出版了一些。在那些语焉不详的记忆断片之中，我们是否能够找到那条通向谜底的幽径呢？

解放前的金岳霖，按照他的知识出身，属于英美派自由知识分子。1914年从清华学校毕业，留学美国，六年后在哥伦比亚大学拿到政治学博士学位。一般研究政治学的，往往对参政有浓厚的兴趣，像王世杰、张君劢就是如此。但金岳霖回国之后，发现国内政治黑暗得一塌糊涂，他既无力改变社会，也不想被社会改变①，遂从此不问政治，一头扎进形而上的哲学世界。在清华园里，他是一个近乎不食人间烟火的怪物，整天沉浸在他自己抽象的逻辑

① 金鼎汉：《缅怀我的叔父金岳霖教授》，《金岳霖学术思想研究》，四川人民出版社1987年版，第361页。

世界中，为心中的挚爱林徽因女士终身不娶，家中除了书，就是一头与他同食一桌饭的大斗鸡。浪漫、风流而率性，视名利若粪土。冯友兰说他有魏晋风度，很像大玄学家嵇康，“越名教而任自然”①，可谓一语中的。

尽管超然物外，也不是对现实世界一点没有感觉。至少，道义上最起码的好恶还是有的。他看不起国民党，起先是因为不抗日，后来是由于太腐败。到40年代后期，整个清华园越来越激进，金岳霖也多次在教授们抗议国民党暴政的联名信上签名。到1948年底，解放军围住了北平城，蒋介石派专机接清华、北大的名教授们南下。胡适、梅贻琦两位校长为盛名所累，很不甘心地抛下学校走了，陈寅恪也因为“不赞成俄国式的共产主义”②而南下广州。金岳霖也面临着一个何去何从的两难选择。他不想替蒋介石陪葬，更不愿到国外做白华，对共产党也不了解。中国知识分子虽然有自己的正统观念，但到王朝末年，政治腐败到不可忍受的时候，也往往愿意接受来自社会底层的改朝换代。最后，他决定留下来，理由是共产党毕竟是同胞，不是洋人侵略者，还是可以接受的③。这想法在当时颇具普遍性，一般教授都觉得又不是日本人入城，自己是

中国知识分子虽然有自己的正统观念，但到王朝末年，政治腐败到不可忍受的时候，也往往愿意接受来自社会底层的改朝换代。

① 冯友兰：《怀念金岳霖先生》，《缅怀我的叔父金岳霖教授》，《金岳霖学术思想研究》，四川人民出版社1987年版，第32页。

② 参见《浦江清日记》，北京三联书店1987年版，第223页。

③ 《金岳霖回忆与回忆金岳霖》，四川教育出版社1986年版，第99页。

搞学术的，再怎么样，学术自由总还是有的①。

低调的期待，反而有了意外的收获。共产党不是李闯王，所率领的军队也不是一批乌合之众。他们有信仰，有纪律，也有文化。刚刚解放的清华园，目击者的传说不胫而走："共军纪律极好，不扰民。见老百姓称呼老大爷、老大娘……"②。金岳霖想必也有所闻。不过，真正触动他感觉的大概还是梁思成、林徽因夫妇亲身经历的事情：解放军在准备攻城之前，奉毛泽东亲自起草的急令，特地找来请求他们在地图上标出北平重要的古建筑，以便攻城时避免炮火。解放军走后，梁思成、林徽因两人激动得紧紧拥抱，欢呼懂文化的"义师"来了！以金岳霖与他俩的亲密关系，梁、林的感情变化不会不影响到他。再比较蒋介石派飞机到解放了的清华园来投炸弹，政治天平开始向一边倾斜了。

金岳霖、梁思成这样的知识分子，一直将文化的价值看得极重。承认新政权是有文化的，就等于承认了它的合法性。

像金岳霖、梁思成这样的知识分子，一直将文化的价值看得极重。承认新政权是有文化的，就等于承认了它的合法性。不久，金岳霖也亲身领教了共产党的文化风采。他见到周恩来，"头一个印象就是共产党员也仍然干干净净，整整齐齐，而谈吐又斯斯文文"③，如此儒雅，如此斯文，与文化人似乎是那样的气味相投，金岳霖顿生一种亲近感和认同感。尽管不曾明说，却在心底默认了共产党也

---

① 参见《浦江清日记》，第223页；蔡仲德：《冯友兰先生年谱初编》，河南人民出版社1994年版，第333页。

② 参见《浦江清日记》，北京三联书店1987年版，第223页。

③ 《金岳霖回忆与回忆金岳霖》，四川教育出版社1986年版，第7页。

是文明家族中的一员，也是与“我们”同类的文化人！

中国有句古谚：非我族类，其心必异。这话倒过来理解，意思是说：只要是我族类，就可以齐心协力。解放之初的金岳霖，发生了一连串令人惊讶的变化：20 年前，由于他厌恶行政，曾经辞去清华哲学系主任一职，让给了冯友兰；如今不仅二度出山，重返旧栈，而且还以无党无派之身，出任清华文学院院长。这之中，自然有感恩谢德的意思。因为刚刚解放，许多教授惶惶不安，连金岳霖也一度无所事事，成为局外人，想去摆烟摊，聊度余生。不久，在怀仁堂碰到毛泽东，毛对金说，你搞的那一套还是有用的[①]！金岳霖放心了，他似乎找到了自己在新社会的位置，而且还不坏。士为知己者而死，他没有理由不出山。金岳霖的变化不是偶然的、个别的，在他朋友圈中，张奚若已经做了新政府的大官，连一向清高的梁思成、林徽因，也空前热忱地参加了新国徽和人民英雄纪念碑的设计工作。尽管，自由知识分子们对新社会还不太适应，但新中国却具有一种无法抵御的魔力，一种极富感染力的“场”，让人振奋，让人想动。不知不觉地，金岳霖、梁思成们也失去了往日的定力，他们被气象一新的时代氛围所吸引，身不由己地卷入到群体的激情之中。

新中国却具有一种无法抵御的魔力，一种极富感染力的“场”，让人振奋，让人想动。

新中国究竟有些什么魔力，会令这些心如止水的清高学者，一夜之间变得如痴如醉起来？在这里，不得不提一提金岳霖的一块心病，一个纠缠在他心底几十年的情结，

① 《金岳霖回忆与回忆金岳霖》，四川教育出版社 1986 年版，第 100 页。

这就是“瓜分恐惧”。金岳霖出生在1895年,他说自己“余生也晚,没有赶上朝气蓬勃的时代,反而进入了有瓜分恐惧的时代”①,早年从家乡湖南去上海,长江水路上的火轮船,不是日本的,就是英国的。这在金岳霖的心灵深处留下了一个长长的阴影,一直挥之不去,骨鲠在喉。即使以后在清华学堂念书、到美国留学,他一直为祖国的屈辱而痛心疾首。尽管他满脑袋的英美思想,但那颗心却是中国的。别的事情可以姑且将就,但只要有人说中国没有救了,他就会情绪激动,与人大声争吵,甚至打起架来。当年留美的那批自由知识分子,有两类人,一类是胡适那样的世界主义者,不是说胡适不爱国,而是指其判断事情的标准以普世性的“现代化”价值(如民主、自由、科学等)为首要,民族立场还是其次的。另一类是金岳霖这样的民族主义者,虽然在理性上也以西方的价值为依归,但假如西方的价值与民族主义的情感发生冲突了,理性就会乖乖地为情感让路。

尽管金岳霖满脑袋的英美思想,但那颗心却是中国的。

1949年以后的中国,的确让人扬眉吐气。帝国主义赶跑了,大英帝国、小日本的火轮船也不见了。据许涤新回忆,在开国大典上,当金岳霖听到毛泽东在天安门城楼上,以他熟悉的家乡话慷然宣布“中国人民站起来了”时,兴奋得几乎跳了起来②!一个五十多岁的中年人,是否真的会像年轻人那样“跳起来”,这似乎并不重要。重要的

① 参见《浦江清日记》,北京三联书店1987年版,第33页。
② 许涤新:《颂金老》,金鼎汉:《缅怀我的叔父金岳霖教授》,《金岳霖学术思想研究》,四川人民出版社1987年版,第33页。

是那情结、那心病——“瓜分恐惧”真的从此解开了、没有了。回到清华,他逢人便感叹:“毛主席宣布中国人民站起来了,真好呵!解放了,中国人再也不受列强欺负了。”①

所谓“解放”,在当时的含义也许是因人而异的。对于一个佃农来说,“解放”是个人意义上的,意味着自己不再受地主的剥削。而对于金岳霖而言,“解放”不是指个人地位的上升,而是所属民族在国际上的翻身。他晚年曾经私下对人说起,只要民族有了自由,个人即使少一点自由,受一些委屈,也就认了!胡适为个人的自由去争民族的自由,而金岳霖为民族的自由可以牺牲个人的自由,这里就体现出“世界主义”知识分子与“民族主义”知识分子不同的追求和理想。

只要民族有了自由,个人即使少一点自由,受一些委屈,也就认了!

金岳霖那代知识分子对共产党的感激之情,也许是我们这一代人所难以想像,甚至是不可理解的。大部分的旧中国知识分子,就是从民族主义走向了马克思主义。1958年,刚刚入党的金岳霖访问英国,有一个从东欧逃到西方的前共产党教授质问金岳霖,为什么不好好做一名教授,而去参加共产党?金岳霖当即很响亮地回答:“我加入共产党是因为共产党才能使中国翻身。我从一位教授变成共产党员,感到自豪,感到自己的活力增强了!”②那位东欧来的教授大概一辈子都不会理解金岳霖的情感,因为东

① 荣晶星:《缅怀金岳霖先生》,《回忆金岳霖与金岳霖回忆》,第196页。

② 刘培育:《金岳霖年表》,《金岳霖回忆与回忆金岳霖》,第410页。

欧的共产主义是苏联红军的坦克捎来的，无法使知识分子产生“民族翻身”的情感。而金岳霖对共产党的确有由衷之情，即使到了晚年，也是如此。1982 年，当他觉得自己生命即将结束的时候，特意给党组织写信，为“瓜分问题的完全解决”，再次感谢党和毛泽东①。

共产党的要求来说，知识分子仅仅在民族立场上作认同是远远不够的，还必须从世界观深处转变立场。

不过，从共产党的要求来说，知识分子仅仅在民族立场上作认同是远远不够的，还必须从世界观深处转变立场，接受新意识形态的思想改造。延安整风运动以后，中共对改造知识分子已经形成了一整套成熟的经验，即理论学习—小组批评—公开检讨三部曲。1951 年秋季之前，主要还是和风细雨的学习阶段。也许是爱屋及乌，对共产党的好感引发了金岳霖对马克思主义的莫大兴趣。他自告奋勇，在清华园里带头开设马克思主义哲学大课。还刻苦学习俄语，下决心掌握马列主义。他把自己比做一年级的学生，信心十足地说：“明年是二年级，十年八年总有进步”②。其态度之虔诚、劲头之高昂，连一向积极的左翼教师也自叹弗如。不久，金岳霖交出了第一份学习的答卷：《了解〈实践论〉的条件——自我批评之一》。不过，思想转变毕竟不及政治认同那样简单迅速，金岳霖尽管愿意接受新哲学，但对旧哲学还有点恋恋不舍，在文章中说，恋旧是非常自然的事，问题是如何将对旧哲学的眷恋，转变为“对于历史上的宝贵材料的眷恋”③。

① 刘培育：《金岳霖年表》，《金岳霖回忆与回忆金岳霖》，第 427 页。

② 同上书，第 403 页。

③ 金岳霖：《了解〈实践论〉的条件——自我批评之一》，《新建设》4 卷 5 期，1951 年。

1951年底,急风暴雨式的思想改造运动终于正式降临。外有镇反运动的强大威慑,内有学生同事的四面紧逼,再也等不得你从从容容地细思慢想,而要立马表态、火速转变。除了那些投机分子,大凡认真一点的知识分子都为此而痛苦不堪。顾颉刚当时就谈到,"本年三反、五反、思想改造三种运动,刚无不参与,而皆未真有所悟。所以然者,每一运动皆过于紧张迫促,无从容思考之余地。……今马列主义之精深博大,超过我《古史辨》工作何限,而工作同志要人一下就搞通,以刚之愚,实不知其可"①。金岳霖是如何度过这一关的,如今已不复可考,不过,即使金岳霖比顾颉刚更欣赏马克思主义,要想脱胎换骨,以新我否定旧我,又谈何容易!毕竟他是一个有自己体系的成熟哲学家,而非人云亦云的幼稚青年。内心的痛苦还在其次,更难堪的是要当众检讨,自我作践。冯友兰几次检讨都没有通过,金岳霖去看他,一时情急,两个大哲学家竟然相拥一块,抱头痛哭②!

即使金岳霖比顾颉刚更欣赏马克思主义,要想脱胎换骨,以新我否定旧我,又谈何容易!

不过,痛哭归痛哭,检讨归检讨。所有的屈辱感早在运动之始,就已经被周总理巧妙地化解了。1951年秋,周恩来向京津高校三千多名教师作了长达五个小时的《关于知识分子思想改造》报告。为了有所示范,总理首先拿自我开刀,检查自己的历史错误。金岳霖在台下听了惊讶,他还从来没有碰到过这样高位的人在大庭广众之中公开自我认错。了不起,真了不起!金岳霖对总理崇拜得五

① 顾潮:《顾颉刚年谱》,中国社科出版社1993年版,第347页。

② 参见周礼全:《怀念金岳霖师》,《人物》1995年第6期。

体投地。既然总理都能当众检讨，自己还好意思要知识分子的那点面子？身为清华文学院院长，金岳霖带头"洗澡"，先后三次在全院师生大会上沉痛检查，承认自己"从前是对不住人民的人，是有罪过的人"[1]。他接连写了两篇忏悔录，痛责自己的唯心主义思想。自此以后，金岳霖的名字与他的大批判文章，频频出现在党的报章杂志上，成为50年代知识分子自我批判的一道最耀眼的风景线。

后来的人常常感到奇怪，堂堂一个大哲学家，几十年所形成的内心世界和思想体系竟会如此不堪一击，就这样轻而易举地被摧毁了？究竟是什么原因，使得金岳霖的"旧我"全线崩溃，发誓"要做一个新人"[2]？我发现，像金岳霖这样的自由知识分子，过去他们的全部自信，是建立在两块基石上的，其一是相信自己是站在知识分子超然的立场，卓尔不群，不私不党，代表着公共的良知；其二是相信自己所孜孜探求的知识是中立、客观的，对人类文明的进步具有神圣的意义。自由知识分子的精英意识、独立品格和超然立场，就是以此作为基本预设的。然而，思想改造运动却对金岳霖们提出了两个尖锐的问题：一是阶级立场问题：知识分子只是一根毛，超然、中立是最大的欺骗，你不向工农大众靠拢，不就是依附在统治者的皮上，成为地主、买办的帮凶？二是为谁服务问题：知识从来具有鲜明的党性、阶级性，英美的资产阶级知识体系难道不是麻

---

① 金岳霖：《批判我的唯心论的资产阶级的教学思想》，《光明日报》，1952年4月17日。

② 同上。

痹了人民大众的斗志，维护了蒋介石的反动统治？

强势的新意识形态以道德批判和反智主义这两把利刃，使知识分子产生了与民众的疏离感和知识的罪恶感，将他们建立在“政治中立”和“知识神圣”两块基石上的所有自信摧残殆尽。金岳霖当初就在这两点上反反复复痛责自己，检讨自己出身官僚地主家庭，又在国外留学，头脑中形成了资产阶级的腐朽哲学、“超政治”的腐朽人生观和特权思想……[①]中国知识分子本来就多少具有民粹主义的意识，一旦被贴上腐朽阶级的思想标签，就等于在人民大众面前有了原罪。道德上的自卑彻底摧毁了金岳霖的名士风度，他再也无法超然、潇洒和率性起来。在王府井一时兴起，花几百元钱买了一顶高级皮帽，事后竟然诚惶诚恐了好一阵，虽然没有人指责他，却多次在小组会上主动忏悔，说是过去资产阶级生活方式的余毒未尽[②]！

强势的新意识形态以道德批判和反智主义这两把利刃，使知识分子产生了与民众的疏离感和知识的罪恶感。

金岳霖变了，所变的不仅是他的心态，还有他那个纯粹的哲学世界。当知识的神圣性和中立性受到质疑的时候，党性和阶级性就主宰了思维的逻辑。金岳霖本来是以研究形式逻辑起家的，解放之初，艾思奇三进清华，以辩证法思想批判形式逻辑，金岳霖还天真地对艾讲：你的批判真好，好就好在每一句话都符合形式逻辑[③]！思想改造运动以后，金岳霖却花了很大的力气，撰写长文，以阶级分析

金岳霖还天真地对艾讲：你的批判真好，好就好在每一句话都符合形式逻辑。

① 金岳霖：《批判我的唯心论的资产阶级的教学思想》，《光明日报》，1952年4月17日。

② 参见汝信：《怀念金岳霖先生》，《金岳霖回忆与回忆金岳霖》，第147页。

③ 参见《金岳霖回忆与回忆金岳霖》，第9页。

和党性的原则对自己的逻辑体系作了全面清算，一改过去的立场，认为形式逻辑的推理与真理一样，都有阶级性。这180度的大转弯，连他的学生们都觉得意外，感到不可理解。

人们不由要问，在金岳霖的学术观点转变中，究竟有多少内在的、自觉的成分？关于这一点，金岳霖的学生王浩有一段中肯的分析，他说："金先生于1949年以前及以后追求了两个很不相同的理想。……1949年以后的理想，可以说是以哲学作为一项思想上的武器，为当前国家的需要直接服务。1949年以前的理想是以哲学作为一项专门的学问来研究"①。哲学家的这两种理想，用马克思的话说，一个是"解释世界"，另一个是"改造世界"。解放前的金岳霖所感兴趣的，仅仅是"解释世界"而已。在西南联大时期，有学生问："老师，逻辑这门学问这么枯燥，您为什么要研究呢？"金岳霖的回答是那样的孩子气："我觉得它很好玩。"②好玩本是孩子的天性，但在金岳霖看来，哲学无异于一种严肃的游戏。1927年，他写下了这么一段充满智性的文字③：

在金岳霖看来，哲学无异于一种严肃的游戏。

坦白地说，哲学对我们来说是一种游戏。……我们不考虑成功或失败，因为我们并不把结果看成是成功的一半。正是在这里，游戏是生活中最严肃的活动之一。其他

① 王浩：《金岳霖先生的道路》，金鼎汉：《缅怀我的叔父金岳霖教授》，《金岳霖学术思想研究》，四川人民出版社1987年版，第47—48页。

② 汪曾祺：《金岳霖先生》，《金岳霖回忆与回忆金岳霖》，第184页。

③ 《金岳霖学术论文选》，中国社科出版社1990年版，第470页。

活动常常有其他打算。政治是人们追求权力的领域,财政和工业是人们追求财富的领域。爱国主义有时是经济的问题,慈善事业是某些人成名的惟一途径。科学和艺术、文学和哲学可能有混杂的背后的动机。但是一个人在肮脏的小阁楼上做游戏,这十足地表达了一 颗被抛入生活之流的心灵。

有谁能比这样一个天真的游戏者更可爱呢?这就是过去大家所熟悉和喜欢的金岳霖。然而,这仅仅是金岳霖的一半,他还有不为人所熟悉的另一半。据他的另一个学生冯契回忆,金岳霖不止一次地说过,本世纪以来哲学有进步,主要是表达方式技术化了,但因此哲学的理论与哲学家的人格分裂了,哲学家不再是苏格拉底的人物了,他为苏格拉底的一去不复返而深感惋惜①。金岳霖 1943 年在用英文写作的《中国哲学》一文中也指出,中国哲学家与西方当代哲学家是大异其趣的,在他们身上,部分地体现了哲学与政治的统一②。金岳霖虽然学的是西方哲学,但他对中国哲学和哲学家却是一往情深,尤其对天人合一的境界,更是怀有无比的眷恋。如果说在解放前,他只是“解释世界”,而不曾“改造世界”的话,那仅仅是“非不欲也,乃不能也”。在内心深处,金岳霖为自己不能成为苏格拉底或孔子式的人物而大为遗憾。

想不到的是,解放之后的客观情势竟然激活了他的另

① 冯契:《忆龙荪师以及他对超名言之域问题的探讨》,《金岳霖回忆与回忆金岳霖》,第 134 页。

② 金岳霖:《中国哲学》,《金岳霖学术论文选》,第 360 页。

他不愿再“一个人在肮脏的小阁楼上做游戏”了，他要像苏格拉底或孔子那样，经世致用，实现“哲学与政治的统一”。

一种理想。他不愿再“一个人在肮脏的小阁楼上做游戏”了，他要像苏格拉底或孔子那样，经世致用，实现“哲学与政治的统一”。对于政治，金岳霖坦率地承认自己是一个“辩证的矛盾”，“一方面对政治毫无兴趣，另一方面对政治的兴趣非常之大”①。在新的理想感召下，金岳霖终于跃跃欲试了。一旦换了一种精神境界，原来的哲学就无法支撑起他新生活，他需要一种新的哲学。恰逢其时地，马克思主义出现了。金岳霖曾经说过，要了解《实践论》，必须有先决条件，这就是“解放后的社会实践”②。金岳霖“解放后的社会实践”，使得他最终皈依了马克思主义。

作为马克思的一个新学生，金岳霖的确是真诚的。

作为马克思的一个新学生，金岳霖的确是真诚的。他与冯友兰不一样，后者是压力之下，不得不服，但心里未必以为然。而金岳霖即使在私下的谈话里，也多次表示自己从前的哲学体系远不如马克思主义高明③。他真的是口服心服。

不过，金岳霖毕竟是一个哲学家，而且是一个十分严肃、固执和自信的哲学家，要他放弃原来的哲学，接受新的信仰，除了一些非理性的因素之外，总还有一些学理自身的知识因素。比如，金岳霖原来信奉的实在论与马克思的唯物主义，在何为第一性的问题上，具有某种亲和性；在

① 《金岳霖回忆与回忆金岳霖》，四川教育出版社1986年版，第59页。

② 金岳霖：《了解〈实践论〉的条件——自我批评之一》，《新建设》4卷5期，1951年，第363页。

③ 宋志明：《阐幽探微，上下求索》，《金岳霖回忆与回忆金岳霖》，第374页。

《论道》中，金岳霖所讲的客观的、必然的“道”，与黑格尔、马克思所说的必然性和客观规律又是可以沟通的；而金岳霖一再称赞“马克思的著作有一种理论的美”①，在某种意义上也意味着马克思主义的理论形式，颇符合金岳霖的哲学理想……对于金岳霖的转变，除了社会学层面的解释，恐怕还要从知识学的层面加以进一步的理解。

金岳霖是一个很奇怪的学者，他在抽象的思维逻辑方面异常清晰，而在具体的社会历史问题上往往犯迷糊，自己也承认“我的思想大都不能在活的具体的事上停留多少时候”②。尽管是政治学的科班出身，多少年来却没有形成自己明确的社会历史观，可以说是一片空白。从其有限的几篇政治学论文来看，他感兴趣的“仅仅是对政治思想的思想，而并不是政治思想本身的主题。”③在这一点上他与胡适简直是阴差阳错，倒了个位置。胡适出身哲学，却缺乏逻辑思维的兴趣和能力，其强烈的现实关怀使得他最终成为自由主义在中国的精神领袖；而政治学博士金岳霖却好像游离于历史之外，生活在别处——他的抽象世界之中。这样，当解放以后他为实现“另一种理想”而参与政治的时候，历史唯物主义和阶级斗争学说就轻而易举地填补了社会历史观的那块真空。到 80 年代初，金岳霖在宇宙观上似乎有回头的表示，说这方面自己“仍然是实在

金岳霖是一个很奇怪的学者，他在抽象的思维逻辑方面异常清晰，而在具体的社会历史问题上往往犯迷糊。

① 冯契：《忆龙荪师以及他对超名言之域问题的探讨》，《金岳霖回忆与金岳霖回忆》，第 132 页。

② 《金岳霖回忆与回忆金岳霖》，四川教育出版社 1986 年版，第 41 页。

③ 金岳霖：《论政治思想》，《金岳霖学术论文选》，第 155 页。

主义者”，但在社会历史观上坚持“接受了历史唯物主义”，并特意强调“现在仍然如此”①。

小阁楼中的金岳霖毋宁是理性的、清醒的。当他走出阁楼，投身政治的时候，那理性似乎就消失了，代之以的是一种喷薄而出的激情。这激情在金岳霖内心蛰伏很久，以前被压抑着，如今一旦被解放出来，心情就异常地通畅，精神也分外地亢奋。往往，人处于这样的状态会显得比较幼稚，比较盲从，也容易轻信。尤其像金岳霖这样习惯于抽象世界的天真之人，更会如此。于是，我们就可以理解为什么金岳霖会那样积极地投身于50年代的各项政治运动，那样认真地批胡适、批梁漱溟、批费孝通，甚至——按照贺麟的分析——为了坚持党性，狠批自己一直很尊敬的罗素，与之坚决划清界限②。

理性是个人的，而激情总是要有所附丽。

理性是个人的，而激情总是要有所附丽。过去的金岳霖如同一匹行空的天马，独往独来。但在小阁楼里游戏久了，也会感到些许寂寞。或许，中国知识分子在本性上就不具尼采、克尔凯戈尔那样的孤独气质，最终还是要寻求一个群落，一个可以依赖的归宿。解放之后，走出阁楼的金岳霖首先渴望的，就是组织，一个他可以信赖依靠的精神群落。他先是入盟（民盟），后是入党。金岳霖变得害怕孤独，害怕无所依傍。他喜欢过组织生活，喜欢在小组学习中交锋谈心，集体“洗澡”。直到晚年还是认为“老知

① 《金岳霖回忆与回忆金岳霖》，四川教育出版社1986年版，第57页。

② 贺麟：《金老的道德文章》，《金岳霖回忆与回忆金岳霖》，第111页。

识分子的思想改造，应该用学习小组的政治学习讨论会的方式进行，不能让他们独自个人学习。”①金岳霖，变得让人看不懂了。

在他生命的垂暮之年，金岳霖对自己的热衷政治隐隐约约有了一丝悔意，觉得自己“这个搞抽象思维的人，确实不宜于搞政治。”他迷惑地自问：“我在解放后是不是失去了这个自知之明呢？”②金岳霖找不到答案，这个心地单纯、又不无用世热忱的哲学家真的迷惑了。

在西南联大时期，金岳霖与他的学生殷海光有过一次谈话。当时正是各种主义竞相争雄的时候，学生向老师请教哪一派是真理。哲学家沉吟片刻，缓缓地回答：“凡属所谓‘时代精神’，掀起一个时代人兴奋的，都未必可靠，也未必能持久。”学生又问：“什么才是比较持久而可靠的思想呢？”老师说：“经过自己长久努力思考出来的东西。……比如说，休谟、康德、罗素的思想。”③

凡属所谓“时代精神”，掀起一个时代人兴奋的，都未必可靠，也未必能持久。

这段谈话，后来影响了学生殷海光的一生。然而，作为老师的金岳霖，当他走出阁楼以后，是否已忘得差不多了呢？

---

① 《金岳霖回忆与回忆金岳霖》，四川教育出版社 1986 年版，第 62 页。

② 陈鼓应编：《春蚕吐丝》，第 127 页，台北《远景丛刊》第 88 种。

③ 《金岳霖回忆与回忆金岳霖》，四川教育出版社 1986 年版，第 59 页。

10

激情的归途

在闻一多的内心，是否还有一些不变的因素，决定了他变化的走向？

关于闻一多，曾经是一门显学。由于毛泽东当年号召写"闻一多颂"，所以，所谓的"闻一多道路"——从自由主义者向革命民主主义者的转变，已经被众多的研究者谈论得太多太多，成为中国知识分子走向革命的一个经典性范本。然而，当今天回过头来重新细读闻一多的资料时，我依然为一连串的问题所吸引：罗隆基当年说过闻一多有"三变"①：从20年代的国家主义者变为30年代的书斋隐士，再变为40年代的革命斗士，但在闻一多的内心，是否还有一些不变的因素，决定了他变化的走向？假如说"闻一多道路"真的是20世纪中国知识分子的普遍归途，那么背后的动因又是什么？……我试图在众多的因素中寻觅，最后发现了一把解读的钥匙，那就是——浪漫主义激情。

浪漫主义激情的跌宕起伏构成了闻一多一生的主线：它从"五四"的狂飙运动中萌芽，在20年代与民族主义诉求相结合，形成热烈的国家主义情愫；30年代重返清华，激情为无尽的沉闷所困顿，暂时蛰伏在学术的象牙塔中；到40年代为国民党的腐败和复古所激怒，更重要的是为新发现的人民意识形态所激励，再次喷发出火山式的激情，浪漫主义最终找到了自己信仰上的皈依。

抓住了其浪漫主义激情的底色，就比较容易理解为什么身在自由主义大本营的闻一多，最终皈依的却不是自由主义；推而广之，在意义系统解体、公共信仰发生危机的20世纪中国，急需重构精神乌托邦的知识分子无法通过

---

① 参见吴晗：《闻一多的道路·序》，史靖：《闻一多的道路》，生活书店1947年版。

自由主义解决自己的信仰危机,安顿自己的激情归宿,人民意识形态恰逢其会,为自己找到了一大批充满激情的精神信徒。

以下,我试图展现的,将是"闻一多道路"的另一种解读。

一、"我爱一幅国旗在风中招展"(1899—1931年)

在19世纪即将结束的时候,闻一多出生了。世纪之交出生的一代中国知识分子,与"五四"有着割不断、理还乱的精神联系,他们是"五四"运动的精神产儿。1912年,13岁的闻一多从家乡湖北考取了清华学校,一直到1922年毕业赴美留学,在清华足足生活了十年。这不是普通的十年,幸运的他经历了一个完整的"五四",从新文化运动到爱国学生运动。闻一多以后所有的人生,几乎都可以在这段岁月中找到青春的线索。

世纪之交出生的一代中国知识分子,与"五四"有着割不断、理还乱的精神联系。

根据张灏的研究,"五四"思想具有极其复杂和吊诡的两歧性:①

就思想而言;五四实在是一个矛盾的时代:表面上它是一个强调科学,推崇理性的时代,而实际上它却是一个热血沸腾、情绪激荡的时代,表面上五四是以西方启蒙运动主知主义为楷模,而骨子里它却带有强烈的浪漫主义的

① 张灏:《重访五四:论五四思想的两歧性》,《学术集林》,卷八,上海远东出版社1996年版,第268页。

色彩。一方面五四知识分子诅咒宗教,反对偶像;另一方面,他们却极需偶像和信念来满足他们内心的饥渴;一方面,他们主张面对现实,“研究问题”,同时他们又急于找到一种主义,可以给他们一个简单而“一网打尽”的答案,逃避时代问题的复杂性。

张灏的这段话,是开启闻一多转变之谜的钥匙。

“五四”既是一场理性主义的启蒙运动,也是一场浪漫主义的狂飙运动。

“五四”既是一场理性主义的启蒙运动,也是一场浪漫主义的狂飙运动。如果说德国的狂飙运动是对法国理性主义的反弹,带有某种文化民族主义意味的话[①],那么中国的狂飙运动从发生学上说,却与理性主义并驾齐驱,是对中国传统的主流文化儒家思想的反叛。从谭嗣同的“冲决网罗”到李大钊的讴歌“青春”,都可以看到热血沸腾、情感奔放的浪漫主义对传统的背叛激情。闻一多身处这样的文化氛围,不能不受此感染。

闻一多是楚人,楚人多浪漫,且狂放不羁。这样的情感无疑是诗人的气质。闻一多对于诗歌是很早就喜欢的。1919 年春天,他“决志学诗”,两年之内读遍所有古诗[②]。不久,北京爆发了“五四”爱国运动,清华园因为在城外,闻一多是到 5 月 4 日晚上才得知消息,他感到有一种无可名状的情感在内心膨胀,那时他还不会做诗,但似乎只有诗的语言才能将内心的情感释放出来。当晚,他兴奋地抄下岳飞的《满江红》,悄悄地贴到学校食堂的墙上,希望用

① 参见郭少棠:《德国现代化新论:权力与自由》,香港商务印书馆 1992 年版,第 35—44 页。

② 闻黎明、侯菊坤:《闻一多年谱长编》,湖北人民出版社 1994 年版,第 66 页。

诗唤起同学们的民族热情。

他开始做诗了。当时白话文运动已经如火如荼，闻一多也以白话诗人的姿态崛起，很快就确立了自己在诗坛上的地位。“五四”是一个充满浪漫激情的时代，诗歌热得发烫。闻一多自负地认为，在众多新诗人之中，自己的诗在胡适、俞平伯、康白情之上，惟有郭沫若算是劲敌[1]。照他看来，“诗是被热烈的情感蒸发了水气之凝结”，诗人应该“跨在幻想的狂恣的翅膀上遨游，然后大胆引吭高歌”，所以，白话诗首先应该是诗，至于白话不白话倒是次要的[2]。在这里，我们可以发现，闻一多最看重的还是浪漫的激情，那是诗的灵魂。胡适、俞平伯这些新诗人新则新矣，但都过于理性、节制，缺乏万丈豪情和狂恣的幻想，难怪闻一多对他们颇不以为然了。而视为惟一劲敌的郭沫若，是五四最富浪漫气质的激情诗人。闻一多承认：“我生平服膺《女神》几于五体投地，这种观念，实受郭君人格之影响之大”[3]。当《女神》出版的时候，他热情洋溢地写了一篇诗评，称赞郭沫若的精神“完全是时代的精神——二十世纪底时代的精神”，这精神中有动、有反抗、有激越。闻一多说[4]：

“五四”是一个充满浪漫激情的时代，诗歌热得发烫。

---

① 闻黎明、侯菊坤：《闻一多年谱长编》，湖北人民出版社 1994 年版，第 165 页。

② 参见梁实秋：《谈闻一多》，台北传记文学出版社 1967 年版，第 9—11 页。

③ 闻一多致梁实秋，《闻一多书信选集》，人民文学出版社 1986 年版，第 34 页。

④ 闻一多：《女神之时代精神》，《创造周报》，第 4 号，1923 年 6 月 3 日。

> 现在的中国青年——"五四"后之中国青年,他们的烦恼悲哀真像火一样烧着,潮一样涌着……他们的心里只塞满了叫不出的苦,喊不尽的哀。他们的心快塞破了,忽地一个人用海涛底声响替他们全盘唱出来了。这个人便是郭沫若,他所唱的就是《女神》。我们的诗人不独喊出人人心中底热情来,而且喊出人人心中最神圣的一种热情呢!

早在"五四"时代,闻一多本能地疏远启蒙阵营中胡适领军的理性主义,而将郭沫若为代表的浪漫主义引为知己。

就这样,早在"五四"时代,闻一多本能地疏远启蒙阵营中胡适领军的理性主义,而将郭沫若为代表的浪漫主义引为知己,自身也成为浪漫主义诗潮中的一员大将。这就为40年代以后的思想转变埋下了早年的伏笔。

由于反叛的对象是传统的纲常伦理,"五四"时代的浪漫主义带有强烈的自我扩张和个性解放意味。郭沫若在《天狗》中自豪地宣称"我是X光线底光,我是全宇宙底ENERGY底总量!",气魄是多么的宏大。闻一多也不甘示弱,在清华临近毕业时也喊出了"如今羲和替我加冕了,我是全宇宙底王!"①这种气吞万象的个人意志张狂,对闻一多来说,有着鲜明的地域文化传统。闻一多出生在楚地,古代的楚国不仅诞生了屈原这样的浪漫主义大诗人,而且也出了一位躬耕不食、佯狂不仕的楚狂接舆。接舆的狂放是出了名的,闻一多对这位故乡的远古先人一直视为人格的楷模。在早年的诗篇《李白之死》开首,郑重引了李白的诗句:"我本楚狂人,凤歌笑孔丘",在青年闻一多

① 闻一多:《回顾》,《闻一多文集·最后一次的讲演》,海南国际新闻出版中心1997年版,第95—96页。

的心里,颇有点将自己看作楚狂的精神传人。到 40 年代拍案而起,成为斗士以后,更是再三提到楚狂接舆,强调他的不合作和狂放精神。不过,在五四时代,中国知识分子的狂飙突进、自我放大还是主要受到欧洲浪漫主义、特别是尼采哲学的影响。尼采对闻一多的影响,是潜在的,又是深刻的,直到他生命的最后一段日子,在给别人刻的石印边款上,还特意刻了尼采的一句话:“每个诚实的人的足音是响的。”①

不过,“五四”时代的浪漫主义很快就从自我扩张走向了另一面:与某种群体性的献身目标相结合。作为一种反抗传统伦理价值的社会思潮,“五四”的浪漫主义有打碎一切偶像的诉求,然而一旦旧的偶像被抛弃,价值信仰系统出现了真空,浪漫主义却无法自我填补这一真空,因为它只是一种情感的狂飙,一种意志的冲动;它有足够的破坏力,而缺乏建构新信仰的理论架构。正因为如此,浪漫主义较之理性主义更不自信,更需要一种外在的新偶像,作为激情的依附对象。自我崇拜、自我扩张当然是一种选择,但“个人”却无法提供超越性的乌托邦,提供足以安身立命的终极价值,于是只能到各种“群体”之中去寻觅:或者是国家,或者是某一阶级,或者是某种更抽象的善的共同体(如新村主义),等等。

浪漫主义较之理性主义更不自信,更需要一种外在的新偶像,作为激情的依附对象。

闻一多选择的是国家主义。中华民族,成为他激情投射的最初对象,成为青春时代的新偶像。民族的情感,最初是在“五四”爱国运动中播下的,但那时还不那么炽热,

① 闻黎明:《闻一多传》,人民出版社 1992 年版,第 398 页。

从他出国留学前所写的诗来看,也印证了这一点。“五四”知识分子虽然有民族主义的诉求,但他们的情怀却是世界主义的,相信有一种普世的、人类的、大同式的现代文明的存在。然而,一旦他们真的出国,置身于西方的文明世界,就会发现那个世界是对东方民族是多么的歧视,多么的不讲平等,于是刺激起中国留学生强烈的民族情绪。不管原先在国内是愤世嫉俗还是超凡脱俗,到了国外几乎无一例外地成为了热烈的爱国者。闻一多在美国的三年,也许是他一生中最痛苦的岁月,他感受到的异乡感和屈辱感是那样的强烈,以至于他出国后所作的大部分诗篇充满了对祖国的狂热依恋。闻一多学的是艺术,他不懂政治,也没有理论,仅仅凭着炽热的情感,认定爱国这一死理,甚至到了偏执的程度。一起留美的清华同学潘光旦当时已经改学优生学,闻一多严肃地警告他:“你研究优生学的结果,假使证明中华民族应当淘汰灭亡,我便只有先用手枪打死你!”①

不管原先在国内是愤世嫉俗还是超凡脱俗,到了国外几乎无一例外地成为了热烈的爱国者。

1924年,闻一多与罗隆基、潘光旦、吴景超、吴文藻等一批清华留美的同学在芝加哥成立了政治性的社团——大江会,正式打出了国家主义的旗帜。究竟何谓国家主义,从目前留下来的各种宣言、文章和宣传品来看,其目标相当暧昧不清,也没什么明确的理论,但很突出信仰、道德和意志的作用,是一个情感化的信仰共同体。在其会刊《大江季刊》的《发刊词》中,强调“我们是一个绝对信仰国

① 闻黎明、侯菊坤:《闻一多年谱长编》,湖北人民出版社1994年版,第246页。

家主义的一个结合”,“我们所最要提倡的一件事,便是气节。我们所谓的气节即是为主义而死,为国家而死,为正义而死的那种精神”[①]。在大江会的同志中,闻一多与梁实秋、罗隆基比较接近,但他比他们更富于浪漫的气质。梁实秋是学文艺理论的,后来到哈佛皈依了古典理性主义大师白璧德;罗隆基学的是政治学,后来去英国拜费边主义思想家拉斯基为师,崇尚理性的梁、罗以后都放弃了国家主义,成为中国自由主义的中坚人物。但闻一多始终洋溢着感性的激情,诗人内心的情感实在太奔腾了,他需要献身的目标,需要情感的宗教让其膜拜。于是,国家主义适逢其会地成为了他狂热的新信仰。

浪漫主义一旦寻找到某种信仰的偶像,献身于某种理想的乌托邦,就会迸发出无比的激情和力量。在作为国家主义者的那段日子里,闻一多处于一种极其亢奋的精神状态。1925年春天,他不待留学期满,就提前回国,恰恰赶上了五卅运动之后国内政治气氛的高涨。闻一多踌躇满志,全身心地投入了国家主义运动,又是代表大江社参加北京国家主义各团体联合会,又是致信梁实秋热烈地召唤国外的同志赶快回国加入国家主义与共产主义的“剧烈的战斗”[②]。那时的闻一多是有信仰的、狂热的,也是幼稚的、轻信的。他为自己的信仰而激动,而讴歌。那段时期闻一多写的诗最有激情,最有华采,也最富真挚感。像《我

浪漫主义一旦寻找到某种信仰的偶像,献身于某种理想的乌托邦,就会迸发出无比的激情和力量。

① 闻黎明、侯菊坤:《闻一多年谱长编》,湖北人民出版社1994年版,第276页。

② 闻一多致梁实秋,《闻一多书信选集》,人民文学出版社1986年版,第204页。

是中国人》、《发现》、《一句话》等等，充溢着浪漫的激情与国家主义理想结合以后所产生的巨大精神能量。

对闻一多这个时期的爱国诗，朱自清后来评论说：闻一多“爱的是一个理想的完整的中国，也是一个理想的完美的中国。这个国家意念是抽象的，作者将它形象化了。……可是理想上虽然完美，事实上不免破烂；所以作者彷徨自问，怎样爱它呢？”①的确，抽象的理想与具体的现实反差实在太大了，仅仅凭借浪漫的想像和美丽的幻想是无法填补其中的鸿沟的。回国以后，面对黑暗如故的社会，闻一多不免有点失望，国家主义折腾了一阵子，也是书生救国，一批志同道合的同志，很快就走的走，散的散。闻一多虽然还在那里唱着高调，他的内心却开始彷徨。诗人的热情来得快，去得也快。他对政治本来就没有什么兴趣，也缺乏战斗的韧劲，闻一多的诗中出现了令人沮丧的阴影。在《发现》一诗中，闻一多失望地哭泣着：

诗人的热情来得快，去得也快。

> 我来了，我喊一声，迸着血泪，
> “这不是我的中华，不对，不对！”
> 我来了，因为我听见你叫我；
> 鞭着时间的罡风，擎一把火，
> 我来了，不知道是一场空喜。
> 我会见的是噩梦，哪里是你？
> 那是恐怖，是噩梦挂着悬崖，

① 朱自清：《爱国诗》，《朱自清散文集》，中集，中国广播电视出版社1994年版，第167—168页。

那不是你，那不是我的心爱①！

从那个时候起，他有了一些退隐的念头。北伐开始的时候，虽然一度又亢奋过，在“打倒军阀”、“打倒列强”的口号声中到邓演达手下的国民革命军政治部干了一段艺术股股长，画了几幅大型宣传画，但作为一介文人，终于无法适应军旅的生活，不到一个月就挂职而去②。

1927年的中国政治风云诡谲，令无数热血知识分子无所适从，惆怅不已。曾经是那般豪情万丈的浪漫主义革命者郭沫若彷徨了、低沉了，遑论更书生气的闻一多呢。闻一多的炽热情愫被摧毁了许多，他还那样爱着自己的祖国，但作为一种行动理念的国家主义，却日益显出它的虚妄性，再也支撑不起他的全部信仰。在“群体”乌托邦幻灭的同时，“五四”时期残存的“个人”又悄悄地复活了。这年9月，闻一多写了一首名为《口供》的诗，先是说“你知道我爱英雄，还爱高山，我爱一幅国旗在风中招展”，接下去却话锋一转：“可是还有一个我，你怕不怕？苍蝇似的思想，垃圾桶里爬。”③口气颇有点颓废。因为一批老朋友的缘故，闻一多与胡适、徐志摩、罗隆基等人一起办了一个新月书店，还编辑了一份《新月月刊》。新月派是自由主义知识分子的团体，当时看不惯国民党新贵的一党专

在“群体”乌托邦幻灭的同时，“五四”时期残存的“个人”又悄悄地复活了。

---

① 闻一多：《发现》，《回顾》，《闻一多文集·最后一次的讲演》，海南国际新闻出版中心1997年版，第35页。

② 参见梁实秋：《谈闻一多》，台北传记文学出版社1967年版，第77页。

③ 闻一多：《口供》，《回顾》，《闻一多文集·最后一次的讲演》，海南国际新闻出版中心1997年版，第3页。

政，胡适、罗隆基等人热衷于谈人权，谈政治。闻一多此时对政治已是心灰意懒，原来他希望将《新月》办成纯文艺的杂志。《新月》一政治化，闻一多就与罗隆基这批老朋友道不相同，不相为谋了。他与罗隆基同为清华同学，又是大江社的发起人，但从这时显露了他们道路的分歧。分歧不仅在于对政治的态度，而且是政治信念的不同。闻一多不喜欢那种冷冰冰的自由主义理性哲学，至于如今自己到底服膺什么，却也说不清楚，内心是一片信仰的废墟。他不断地变换环境，从南京、武汉，直到青岛，然而每到一处都陷入无聊的人事纠纷或学潮之中。闻一多疲倦了，这个过去充满激情的浪漫主义者再也无法激情起来、浪漫起来，他感到自己如同已经死去一般，惟有彻底的退隐，远远地躲避社会，躲避激情，躲到另一个世界之中。

他感到自己如同已经死去一般，惟有彻底的退隐，远远地躲避社会。

二、“我只觉得自己是座没有爆发的火山”(1932—1943年)

就在闻一多身心疲倦的时候，母校及时向他招手。1932年夏天，闻一多应聘为清华中文系教授。离开母校整整十年了，此次重返校园，他的心中平添了几多感慨。当年毕业时是如何地青春焕发，如今回来，却是心境大变，只想找一个安静的地方躲起来。本来，学校想让他担任中文系主任，但闻一多坚决谢绝，他厌烦了俗世的一切，惟愿卸甲归田，在故纸堆中消磨人生。他是诗人，却不再作诗，倒研究起中国古典的诗词，从《诗经》、《楚辞》直到唐诗、乐府，还有古代的神话等等。总而言之，躲到了国学的象

牙塔中。

在清华中文系，还有一位比闻一多更早躲进象牙塔的朱自清。这位散文大家当初在解释为什么自己走上了国学路的时候，说是因为“国学比文学更远于现实，担心着政治风的袭来的，这是个更安全的逃避所。所以我猜，此后的参加者或者还要多起来的。”[1]果然，闻一多也步了朱自清的后尘，而且，比前者还更彻底：朱自清还宣称“国学是我的职业，文学是我的娱乐”[2]，教书之余，还写写散文；而闻一多呢，索性将文学撇在一边，连娱乐都不是了，一门心思钻研国学。这其中，自然有环境的因素，清华的文史教授大多国学根基深厚，闻一多不是学中文出身，是以著名诗人的身份跻身清华。要想在这里立足，非得下苦功不可。然而，最主要的原因，还是朱自清所说的逃避现实。闻一多毕竟是性情中人，不会为某种功利目的压抑自己的娱乐爱好。写诗本为言志，图的是激情喷发、一吐为快。但到了激情消失、无话可说的时候，除了抄抄古诗，作作考据文章，还有什么更值得做的呢？

到了激情消失、无话可说的时候，除了抄抄古诗，作作考据文章，还有什么更值得做的呢？

来到清华的第二年，闻一多给一个朋友写信，透露了自己沉郁的心情：

近来最怕写信，尤其是怕给老朋友写信，一个人在苦痛中最好让他独自闷着。……总括的讲，我近来最痛苦的是发现了自己的缺陷，一种最根本的缺憾——不能适应环

① 朱自清：《那里走》，《朱自清散文》，上集，中国广播电视出版社 1994 年版，第 128 页。

② 同上书，第 129 页。

境。因为这样,向外发展的路既走不通,我就不能不转向内走[1]。

其实,"不能适应环境"还在其次,最主要的,还是在外部世界失去了方向。作为一个浪漫主义者,闻一多不能没有信仰,不能没有让他信服、让他激动、让他为之奋斗的东西。如今,这一切都失去了,怎能不让他感到分外的苦闷!他只能向内转,将自己与这个迷惘的世界隔绝开来,自己替自己营造一个世界,一个封闭的国学世界。恰好,清华教授优裕的物质待遇、自命清高的京派氛围,为他提供了一个坚硬的外壳,一个与世隔绝的保护层,让闻一多能够躲在学术的象牙塔中销蚀激情、打发人生。

学生时代的闻一多是那样热烈地参加社会运动,关心国家大事,如今的他,一旦选择了退隐,就索性一退到底。本来,30年代的北平并非一处世外桃源,城外日本侵略军的炮声若隐若现,校内学生的抗敌热情如火如荼。华北之大,已安不下一张平静的书桌,偏偏,心灰意懒的闻一多要给自己隔开一席学问的天地。他不是不爱国,不是不痛恨日本人,只是不知道如何去爱、如何去恨。像学生们整天罢课、因爱国而耽误学业,他是颇不以为然的。一个现实的人尚可以以工具理性的方式为自己选择行动的方向,但对于一个浪漫主义者来说,理想的乌托邦一旦消失,便会处处感到行动的无聊。"七七事变"以后的全民抗战,曾经让闻一多兴奋了一阵子,按照欧美现代国家的观念,他

对于一个浪漫主义者来说,理想的乌托邦一旦消失,便会处处感到行动的无聊。

① 闻一多致饶孟侃,闻一多致梁实秋,《闻一多书信选集》,人民文学出版社1986年版,第234页。

以为政府会安排教授们上前线,在后方从事战时生产或宣传。等了一段时间,什么也没有等到,他又回到了平日的生活轨道。虽然学校已经辗转迁移,从北平到长沙、南岳,最后到昆明、蒙自,与北大、南开等组成了西南联大,闻一多的生活似乎与在北平时没有多大的变化,甚至,在烽火连天的岁月中学问上更用功、更专心了,除了上课之外连门也不出、楼也不下,颇有古人"三年不窥园"的遗风,因此还得了一个雅号,叫做"何妨一下楼主人"。

除了上课之外连门也不出、楼也不下,颇有古人"三年不窥园"的遗风。

心境变了,对过去热衷的事情也会随之改变。退隐之后的闻一多变得很厌恶政治,也厌恶热衷政治的人。还在北平的时候,有一次罗隆基和梁实秋到清华园找潘光旦,随便也来看看闻一多。当时罗隆基正受到国民党的政治迫害,闻一多不仅对他不表同情,还疾颜厉色地对这位老同学说:"历来干禄之阶不外二途,一曰正取,一曰逆取。胁肩谄笑,阿世取容,卖身投靠,扶摇直上者谓之正取;危言耸听,哗众取宠,比周谩侮,希图幸进者谓之逆取。足下盖逆取者也。"①弄得罗隆基很不愉快。对政治厌恶,对做官更是厌恶之至了。抗战之初闻一多等待政府征调,等到"征调"机会真的来了,而且是做官,在教育部次长、老朋友顾毓秀手下帮忙,闻一多反倒执意不肯了,认为自己"一生不愿做官,也实在不是做官的人"②。他写信给顾,回绝

① 参见梁实秋:《谈闻一多》,台北传记文学出版社 1967 年版,第 104 页。

② 闻一多致高孝贞,闻一多致梁实秋,《闻一多书信选集》,人民文学出版社 1986 年版,第 276 页。

了后者的盛意，表示“累年所蓄著述之志，恨不能早日实现”①，回绝了老朋友的盛意。

在一天天读古书的日子里，闻一多与今人的距离似乎愈来愈远，距古人反倒近了一些。在古代诸子百家之中，他最喜欢的是道家，最心心相通的人物就是那位大隐士庄子。闻一多对庄子的兴趣是很早了的，早在1929年，他就在《新月》上发表文章《庄子》，欣赏庄子的终身不仕，超然物外。那个时候，借古人之口，闻一多就有了退隐的意思。回到清华以后，因为情景与心态的改变，对庄子更是喜欢。早渴望着重新研究庄子，但一开始心思集中在唐诗和楚辞上，无暇顾及。直到1942年，才正式开始庄子的研究。又是手抄《庄子》一书，又是搜集各家的注释，又是加上自己的批注，治学态度煞是认真。他对庄子的兴趣，与其是学术性的，倒不如说是超越了历史与时间的心灵相契。他常以庄子自况，对庄子的解读，无疑是对自身境遇与心灵的自我理解。且听闻一多在课堂上是如何讲解庄子的：

在古代诸子百家之中，他最喜欢的是道家，最心心相通的人物就是那位大隐士庄子。

庄子所处的时代，士底出路是作官……有思想、有灵魂的士，只好装傻，这就是所谓“佯狂”，用装傻来派遣苦闷，用装傻来躲开政治，并且在心理上以藐视政治的清高来自作调适：“孰弊弊焉以天下大事？”当时这种有思想、有个性、有灵魂的士，心境其实是很苦的，有时恐怕也不免凄凉之感②。

① 《闻一多致顾毓秀》，《闻一多致梁实秋》，《闻一多书信选集》，人民文学出版社1986年版，第272页。

② 寄思：《忆一多教授》，《文萃》第40期，1946年7月25日。

一般不了解闻一多的人，都会以为他真的变成了名士，一个超然物外的大名士。他的学问做得是那样的好，得到了同行的公认，被认为"由学西洋文学而转入中国文学，一多是当时的惟一底成功者"①。但有多少人明白他内心的压抑和苦闷！作名士，过隐居生活，绝非这个浪漫主义者的个性和本愿，他是不得不如此。他的内心始终有火，有光，但爆发不出来，憋得难受。后来，闻一多在给臧克家的信中吐露了个中的心曲：

我只觉得自己是座没有爆发的火山，火烧得我痛，却始终没有能力（就是技巧）炸开那禁锢我的地壳，放射出光和热来。只有少数跟我很久的朋友（如梦家）才知道我有火，并且就在《死水》里感觉出我的火来②。

我只觉得自己是座没有爆发的火山，火烧得我痛。

闻一多谈的是自己为什么不再写诗。写诗是需要火、需要激情的，闻一多感到自己有激情，与郭沫若一样内心怀着一团火（他最恼恨别人说他写诗有技巧，而不提有火），却没有能力（技巧）让它喷发出来。其实，能力还是次要的，最主要的还是缺乏一种信仰、一把火种，将内心的那团激情之火重新点燃。沉寂中的闻一多若有所盼，盼望着地壳被炸开的那一天。

好在，那一天也真的不远了。

---

① 冯友兰：《回念朱佩弦先生与闻一多先生》，《文学杂志》，第3卷，第5期，1948年10月。

② 闻一多致臧克家，闻一多致梁实秋，《闻一多书信选集》，人民文学出版社1986年版，第316页。

三、"有良心的人应该作何感想?"(1943—1944年)

许多重大的变化,一开始往往是在不经意间发生,慢慢累积起来的。要论闻一多40年代的转变,最早可以追溯到1940年。这一年,大后方发生通货膨胀,物价飞涨不已。战争期间本来教授们的薪水就打折扣,如此一来生活水平就大幅度下降。闻一多家中子女多,负担重,每月薪金不足全家十天半月开支,只能靠透支、借债、典当家用勉强维持,连闻一多从北平好不容易带出来的几部线装书也忍痛卖给了清华图书馆。为了贴补家用,堂堂大学教授干起了第二职业,闻一多除了治印,还在中学兼课。在30年代,像清华、北大等国立大学的名教授们不仅是精神贵族,物质生活也优裕得很,尽可以在象牙塔中优乎优哉,作名士状。如今在生活上沦落为平民,心理上不可能没有微妙的变化。

如今在生活上沦落为平民,心理上不可能没有微妙的变化。

岂止是贫困,更令人心寒的还有贫富两极分化的加剧。过去在北平的时候,闻一多生活在大学的世外桃源,对社会的不平等和不公正知之甚少,几乎没有什么感觉。抗战之后那一路的学校南迁,使闻一多对大后方社会底层的贫困有了感性的了解。再加上1940年以后自己沦为平民,那感觉更变得直接和切身。另一面呢,闻一多又亲眼目睹了达官显贵们在匮乏时代大发国难财,统治阶层腐败成风。倘若仅仅是贫困,知识分子尚可以忍受。毕竟在国难时期,大家有足够的道德担当与国分忧。但是,官僚

的腐败与社会不公正却无法让人理解，更无法让人接受。每当提到这些，闻一多就再也不能保持往常的超然，语气会突然激奋起来，一如早年那般①。

闻一多虽然不懂政治，但哪怕再单纯的人，也都知道腐败与不公正的背面，实质是一个政治不清明的问题。政治不清明，如今不仅体现在社会上，而且也渗透到校园里来了。自从陈立夫控制了教育部，国民党就大举干预大学的教育事务，清华、北大原来的学术独立传统受到了严重威胁。闻一多曾经提到："大学的课程，甚至教材都要规定，这是陈立夫做了教育部长后才有的现象。这些花样引起了教授中普遍的反感。"②反感是反感，但暂时还没有发展到反对的程度。毕竟在抗战时期，一般知识分子总认为国民党是国家的中心，"蒋委员长"更是最高领袖。用闻一多的话说，当时"人们对蒋委员长的崇拜与信任，几乎是没有限度的"。"只觉得那真是一个英勇刚毅的领导，对于这一个人，你除了钦佩，还有什么话可说呢！"③当国民党要求各大学系主任以上的教授集体加入国民党的时候，闻一多还天真地邀朱自清一块去登记入党（当时闻一多再三推辞未果，担任了清华中文系主任）。还是朱自清老

闻一多知道，腐败与不公正的背面，实质是一个政治不清明的问题。

---

① 参见王康：《闻一多传》，湖北人民出版社 1979 年版，第 267、283 页。

② 闻一多：《八年的回忆与感想》，《回顾》，《闻一多文集·最后一次的讲演》，海南国际新闻出版中心 1997 年版，第 380 页。

③ 同上书，第 377 页。

练，提议“以未收到邀请为理由拒绝之”，闻一多遂没有加入[①]。

不久，一个看似偶然的事情，全然改变了闻一多对国民党和蒋介石的看法。1943年春天，蒋介石发表了《中国之命运》，这篇据说由陶希圣捉刀的国策性著作，以保守的民族主义立场，诋毁“五四”以来的新文化，攻击西方的自由与民主，主张以中国的传统伦理价值重建道德基础。《中国之命运》一发表，便立即在西南联大的教授中引起了强烈的反弹，金岳霖拒绝阅读这本强制人人必读的“最高领袖”著作，自由知识分子们“带着蔑视和受辱的神情称它为无聊的废话”[②]。闻一多读了之后更是吓了一跳。仅仅在一年以前，闻一多还对蒋介石抱有好感，在同儿子的私下交谈中，还说蒋一生经历了多次艰难曲折，“西安事变”时冷静沉着，化险为夷，人格伟大感人，抗战有此人领导，前途光明，胜利有望[③]。但《中国之命运》令他终于恍然大悟，明白蒋是何种人物。他后来回忆说：

《中国之命运》令他终于恍然大悟，明白蒋是何种人物。

《中国之命运》一书的出版，在我一个人是一个很重要的关键。我简直被那里面的义和团精神吓一跳。我们的英明的领袖原来是这样想法的吗？五四给我的影响太深，《中国之命运》公开的向五四的宣战，我是无论如何受

---

① 参见王瑶：《念朱自清先生》，郭良夫编：《完美的人格——朱自清的治学和为人》，北京三联书店1987年版，第55页；姜建、吴为公编：《朱自清年谱》，安徽教育出版社1996年版，第248页。

② 费正清著、陆惠勤等译：《费正清对华回忆录》，知识出版社（上海）1991年版，第296页。

③ 《闻一多年谱长编》，第655页。

不了的①。

闻一多这些西南联大的教授，大多经历“五四”新文化运动的洗礼，“五四”成为他们一生的思想底色和精神徽记。他们可以忍受物质生活的匮乏，却不能容忍文化上的复古和对“五四”的挑战。到清华以后，闻一多虽然也在钻故纸堆，研究国学，但这仅仅是胡适所说的学术上的“整理国故”，在价值和文化观上闻一多依然是一个新派，在这一点上他从来没有动摇过，一直保持着固有的偏执。1941 年，他在老舍的讲演会上激烈地批评当时文人圈中的旧诗成风，以写新诗出名的闻一多甚至一下说过了头：“在今天抗战时期，谁还热心提倡写旧诗，他就是准备做汉奸！汪精卫、黄秋岳、郑孝胥，哪个不是写旧诗的赫赫名家！”②

他们可以忍受物质生活的匮乏，却不能容忍文化上的复古和对“五四”的挑战。

如今，连“最高领袖”也加入到复古的大合唱，开倒车，背叛“五四”，闻一多又如何容忍得了！他原先拥护蒋介石，是因为相信蒋代表了民族的最高利益。但他心目中的民族主义不是复古的、保守的，而是像“五四”时期那样进步的、开放的。不久，闻一多写了一篇文章，显然是针对“最高领袖”的著作，这样说道：

民族主义我们是要的，而且深信是我们复兴的根本。但民族主义不该是文化的闭关主义。我甚至相信正因为

① 闻一多：《八年的回忆与感想》，转引自《闻一多年谱长编》，第 662 页。

② 郑临川：《闻一多反对写旧诗》，《新文学史料》，1979 年第 1 期。

我们要民族主义,才不应该复古①。

1943年并非一个特别的年份,但在中国知识分子的心态史上,却是一个历史的大转折点。正如时在中国的费正清教授所敏锐观察到的:"蒋介石作为国民党政权的象征和中心,在1943年后期已失去了中国知识阶层的信任和忠诚。"②国民党政治上的腐败和文化上的保守,使得一大批自由知识分子产生了心理上的疏离。

在一派复古、倒退的气氛之中,沉寂了十多年的"五四"老战士闻一多开始骚动不安,想站出来说话了。

在一派复古、倒退的气氛之中,沉寂了十多年的"五四"老战士闻一多开始骚动不安,想站出来说话了。他感到内心有一股生命的激情在缓缓流动,虽然那激情还没有找到皈依的理想,却已经有了战斗的对象。愤怒出诗人,敌人的出现令闻一多亢奋起来。这年11月,闻一多给臧克家写信,说自己这些年来钻故纸堆,时人多有误解,以为闻一多是一个蠹虫,其实不晓得"我是杀蠹的芸香","我比任何人还恨那故纸堆,但正因恨它,更不能不弄个明白"。他流露出复出的决心:

近年来我在联大的圈子里声音喊得很大,慢慢我要向圈子外喊去,因为经过十余年故纸堆中的生活,我有了把握,看清了我们这民族,这文化的病症,我敢于开药方了③。

---

① 闻一多:《复古的空气》,《回顾》,《闻一多文集·最后一次的讲演》,海南国际新闻出版中心1997年版,第303页。

② 费正清著、陆惠勤等译:《费正清对华回忆录》,知识出版社(上海)1991年版,第311页。

③ 闻一多致臧克家,闻一多致梁实秋,《闻一多书信选集》,人民文学出版社1986年版,第315—316页。

闻一多终于走出了象牙塔，重新出现在战场上。不过，起初他是出现在文化批判的战场，至于政治批判，那还要过一段时间。40 年代西南联大教授们对“五四”的捍卫，首先是在文化领域，随后才扩展到政治领域。这一过程也符合知识分子的思想逻辑和行动逻辑。

不同的内心关怀，需要有不同的文体来抒发。在 20 年代，闻一多盈溢着太多的浪漫情怀，他用的是诗；30 年代沉寂在故纸堆里，他作的是考据文章；到 40 年代，内心充满着不满、愤怒和激奋，他找到了一种新的文体——杂文。最早的一篇杂文是赞扬解放区诗人田间的《时代的鼓手》，随后就一发而不可收，从《文学的历史方向》、《从宗教论中西风格》，到《复古的空气》、《家族主义与民族主义》，总之是一个主题：以“五四”新文化的精神，清算和批判复古主义与国民性的愚昧，主张跟着时代的主潮，接受前进中的新思想。至于新思想究竟是什么，闻一多暂时还说不清楚，他只认准一条：不能倒退，走回头路。

到 40 年代，内心充满着不满、愤怒和激奋，他找到了一种新的文体——杂文。

西南联大的教授们从私下的不满到公开的呐喊，是以 1944 年的“五四”纪念为标志的。这年 3 月，日趋保守的国民党政府为了抹去“五四”在历史中的集体记忆，宣布以后的青年节不再是“五四”，而改为黄花岗起义日的 3 月 29 日。这在知识分子当中激起了公愤，西南联大的师生们决定在“五四”25 周年的时候好好纪念一番。在纪念会上，在学校保持了十多年沉默的闻一多第一次站起来，公开忏悔说：

对于像我这样长期钻在故纸堆里的人，是没有发言权的。如果要说几句，也只能是以被审判的资格，讲讲自己

的心情。这些年来我是太落伍了，自己的工作脱离了现实。……像我这样的人，说起来，是搞了这么多年的学术研究，自然多少算是做了一点事情，可是没有民主的国家，怎么能保障和奖励学术的研究呢？而且这些研究又究竟有什么用呢？……只要想一想这几年的生活，看一看政治的腐败所给人民的痛苦，有良心的人应该作何感想[①]？

只要想一想这几年的生活，看一看政治的腐败所给人民的痛苦，有良心的人应该作何感想。

说到这里，会场上是一片寂静，许多人与闻一多一样，都在扪心自问："有良心的人应该作何感想？"在太平盛世里面，钻故纸堆、搞古学问，是无可指摘的。但在这样一个民不聊生的乱世之中，再继续做一个象牙塔人，的确有点昧着良心啊！

还不容人们细想，闻一多的声音突然高亢起来了：

过去，我总以为国家大事专门有人去管，无需自己去问，长期脱离了现实。但是，一二十年来和古董打交道，今天也总算得到结论了。现在又有人在叫嚷复古了。反封建的五四运动要打倒的孔家店，又死灰复燃了。孔家店就是要我们好好儿当奴才，好好服从老爷们的反动统治。……同学们，现在大家又提出五四要科学、要民主的口号，我愿意和你们联合起来，把它一起拆穿，和大家里应外合地来彻底打倒孔家店[②]！

自这一天起，闻一多从文化批判走向了政治批判，他像狮子一般地发出了阵阵吼声，一直到死，再也没有退缩过。

---

① 参见王康：《闻一多传》，湖北人民出版社 1979 年版，第 287 页。
② 同上书，第 288 页。

四、"今天只有'人民至上'才是正确的口号"(1944—1946年)

随着走出象牙塔,闻一多又重新燃起了浪漫主义的激情。激情的持续需要有信仰的激励。诗人闻一多原先就有强烈的宗教情怀,还在清华读书的时候,他就接受过基督教的洗礼,虽然以后不再信教,但内心始终有一种信仰的渴望,这,毕竟是诗人激情的源泉呵。他曾经相信过国家主义,后来又感到它的浅薄、虚妄,重返清华之后,索性一头钻进了故纸堆,什么也不信了。在一片信仰的虚无之中,闻一多总是心有不甘,觉得若有所失。他感到心底的烈火在燃烧,烧得胸怀发烫却由于无所附依而找不到献身的理想。

敌人的重新出现,令闻一多重新焕发出战斗的热情。但这还不够,一个斗士不能为斗而斗,他还需要奋斗的目标,需要某种乌托邦的理想。说到信仰,清华和西南联大,本来都是自由主义的大本营,闻一多的许多同事、包括他多年的同学老友潘光旦、罗隆基等,都是著名的自由主义者。但闻一多总是与他们有点格格不入。不是因为追求的目标不同,更多的是某种气质的差别。自由主义究其实质,只是一种工具理性,是一种关于社会秩序和人性秩序的建构理论;自由主义从来拒斥形而上层面的意义问题,拒斥提供乌托邦的超越性理想,因而也就无法成为一种终极性的价值担当。在西方,因为有基督教的存在,自由主义不曾也没有必要承担终极价值的使命。但在中国,情况

敌人的重新出现,令闻一多重新焕发出战斗的热情。

就不一样了。本来,儒家文化作为中国人共有的信仰系统,它不仅提供了道德和政治秩序的意识形态,而且也建构了一整套关于自然、人类和人生意义的解释系统。然而,辛亥革命以后,作为意识形态儒家所赖以存在的两大建制王权制度和血缘宗法网络,一个彻底崩溃了,另一个也濒于解体。失去了建制保障的儒家于是便成为"孤魂"。"五四"以后,索性连这"孤魂"——作为信仰系统的儒家也被抛弃了。这样,中国就出现了严重的信仰危机。这一危机同社会政治危机交织在一起,加剧了现代中国的震荡。对于胡适这样的自由主义者来说,因为坚信科学或民主能够同时解决人生观问题,因而通过一种以工具理性处理价值问题的方式,回避了这场信仰的危机。但是,对闻一多这样宗教感很强、对信仰如饥似渴的知识分子来说,自由主义显然无法让他们满足。因为它太冷冰冰了,过于诉诸知识的理智,没有乌托邦的承诺和终极价值的担当。尽管闻一多赞成自由主义的主张,但始终无法对它产生亲近,无法感到一种令人目眩的魅力。而缺乏魅力,就无法让他皈依,更无法激起皈依带来的献身狂热。

尽管闻一多赞成自由主义的主张,但始终无法对它产生亲近,无法感到一种令人目眩的魅力。

闻一多是太需要激情了,他不太喜欢太讲理性的东西,更厌恶烦琐的理论;他喜欢讲良心,诉诸于内在的良知[①],这就意味着他需要的是一种善恶分明的信仰/行动系统,一种既拥有终极价值的乌托邦理想、又具有简明实践品格的现实奋斗纲领。过去,闻一多信仰过的基督教和

① 参见闻黎明:《闻一多传》,第239页;《闻一多年谱长编》,第1006页。

国家主义，前者教义过于出世飘渺，无法告诉人们怎么去干；而后者呢，其信仰形态又过于粗鄙，提供不了终极性的价值，所以闻一多很快就失望，一一与它们分手了。如今，重燃激情的闻一多渴望新的信仰，渴望有一种东西能彻底解决他内心的困惑，实现生命的持续冲动。这个时候，他又重新感到了宗教的重要。他觉得中国人活得太将就，太马虎，太中庸，缺少西方人那种宗教的精神——寻求完整、绝对、热烈的活着。他急切地说：

闻一多觉得中国人活得太将就，太马虎，太中庸，缺少西方人那种宗教的精神。

没有宗教的形式不要紧，只要有产生宗教的那股永不屈服、永远向上追求的精神，换言之，就是那铁的生命意志，有了这个，任凭你向宗教以外的任何方向发展都好，怕的是你这点意志，早被瘪死了……①

当闻一多迫切地寻找新信仰的时候，新信仰也在寻找闻一多。1944 年夏末，中共中央南方局派来昆明作知识分子工作的特派员华岗，上门来找闻一多，邀请他参加正在筹建中的中共外围组织西南文化研究会。正欲结交新朋友、寻求新信仰的闻一多爽快地答应了。在研究会里，闻一多阅读了《新民主主义论》、《论联合政府》、《联共(布)党史》等大量的中共文献，他迅即被这一全新的意识形态俘虏了，成为新信仰最热烈的皈依者。

当年在西南联大，疏离自由主义的阵营、转入新信仰的大学教授，不止闻一多，还有更年轻一些的吴晗、李广田等。个中原因，自然与 40 年代他们感受到的现实有关。

---

① 闻一多：《从宗教论中西风格》，《闻一多文集·最后一次的讲演》，第 318 页。

自由主义的理论是一种普世性的分析，通常是从“普遍的人性”或“一般的文明发展”来分析问题，但新意识形态的分析方法，却要在这普遍的人性或文明的进化中，发现权力统治的关系，找到谁是压迫者和被压迫者。这一点，恰恰与闻一多他们的现实感受有不谋而合之处。如前所述，本来在北平的时候，养尊处优的国立大学教授们对社会的不平等和不公正并无多少直接的感受，自从来到大西南，目睹人世间的种种黑暗，对新意识形态的阶级压迫学说自然产生了某种亲和性。闻一多曾经对华罗庚深有感慨地说起过：“要不是这些年颠沛流离，我们哪能了解这么多民间疾苦？哪能了解到反动派这样腐败不堪？”①一旦从现实的关系之中发现了权力的压迫，闻一多便开始相信从古到今，从历史到现实，社会总是分为压迫者与被压迫者、官僚统治阶级与平民阶级。过去，闻一多持的是民族的、国家的立场，他相信，在国际竞争的大格局中，关键是民族利益上的全民一致。如今，他却在民族的目标下发现了阶级的分裂，发现了权力的压迫。他脚下那个普遍的民族立场动摇了、解体了。这样，就产生了一个立场问题：你究竟站在哪一边？

对于一个书斋里的学者来说，立场不一定是最重要的，他可以从一种超然的立场出发，客观地、理性地观察和研究问题。

对于一个书斋里的学者来说，立场不一定是最重要的，他可以从一种超然的立场出发，客观地、理性地观察和研究问题。这也是自由主义的基本立场。然而，闻一多既然已经走出象牙塔，投身于战斗，他首先需要表明的就是自己的立场。他找到了自己的立场，这就是所谓的“人民

① 转引自《闻一多年谱长编》，第715页。

至上”。1945年5月，闻一多发表了一篇题为《人民的世纪——今天只有“人民至上”才是正确的口号》，其中说：

有一个观念得先弄弄明白，那便是多年来人们听惯了那个响亮的口号“国家至上”，国家究竟是什么？今天不又有人说是“人民的世纪”吗？假如国家不能替人民谋一点利益，便失去了它的意义，老实说，国家有时候是特权阶级用以巩固并扩大他们的特权的机构。……今天只有“人民至上”，才是正确的口号①。

充满激情的闻一多一直渴望着偶像。过去那个偶像是民族、国家，是“一幅国旗在风中招展”；后来他失望了，迷惘了，失去了膜拜的对象。如今，在新意识形态的影响下，闻一多惊喜地发现了一个新偶像，这就是“人民”。“人民”、“平民”或“民众”，在当时的舆论界和思想界，是一个如雷贯耳的神圣词汇，也是使用频率最高的流行语之一，“人民”提供了一种政治价值的尺度和反抗的合法性，它使得所有以“人民”为名义作出的行动，天然地具有了正义的立场。但它的涵义究竟指什么，却多少是暧昧不清的。有一个中学生向他请教“什么叫做人民？”，闻一多答非所问地说：“和人民在一起——就是说自己是人民一分子，在他们之内而不在他们之上，要爱人民”②。的确，闻一多真正感兴趣的不是人民这一抽象物的背后所指，而是在权力的压迫与反抗之中，自己终于获得了一个不证自明的鲜明立场。闻一多自称不懂政治，但他相信一个简单的

新意识形态的影响下，闻一多惊喜地发现了一个新偶像，这就是“人民”。

① 转引自《闻一多年谱长编》，第849页。
② 王一：《哭一多先生》，《新华日报》，1946年7月25日。

道理:凡是违反人民利益的,就是坏的。他说:“我们不懂怎样做于人民有利,但原则是懂的;反之,违反人民利益的事,我们单凭良心就可以知道。”[1]对于闻一多来说,人民不仅是新的偶像和信仰,而且也成为简单明了的价值尺度和立场。

意识形态的逻辑是:立场永远优先于观点,观点是为立场服务的。

一旦闻一多找到了立场,他过去的观点也随之发生了改变。自由主义者往往是先有观点,再有立场,立场是理性思考与理性选择的结果,但新意识形态的逻辑是:立场永远优先于观点,观点是为立场服务的。这就要求一个接受了人民意识形态的学者,他的学术观点也必须为人民服务,转移到人民的立场上来。闻一多正是这样做的。本来,闻一多将文艺看成为人生的甚至是唯美的,如今他认为文艺必须“回到群众那里去,去为他们服务”[2]不仅文艺的目的变了,研究文艺的方法也要变化。闻一多开始“以人民的立场来讲文学”,以阶级的眼光重新来看从古至今的一部中国文学史[3]。最典型的,莫过于以阶级分析的方法重新评价楚国诗人屈原。闻一多认为,屈原在阶级身份上是“属于广大人民群众的”,作品的形式也是“人民的艺术形式”,在内容上又“无情地暴露了统治阶层的罪行”,他的言行“无一不是与人民相配合”,因此他热烈地肯定

---

① 流金:《追念闻一多先生》,《人世间》,第1卷,第5期,1947年7月20日。

② 闻一多:《五四与中国新文艺》,《闻一多文集·时代的鼓手》,第405页。

③ 闻一多:《战后文艺的道路》,《闻一多文集·最后一次的讲演》,第390页。

屈原是一个“人民的诗人”[1]。

自从接受了人民意识形态,闻一多的学术风格发生了很大变化,那种唯美的、充满灵性的文字没有了,代之的是一些政治色彩颇强的意识形态分析。他自觉地将文学与学术同政治斗争联系起来,公开宣布“新文学是要和政治打通的”[2],而且,为了政治斗争的需要,他学会了以历史来影射和论证现实。比如,在传统的儒、道、法、墨四家中,闻一多本来是偏爱道家、且以庄子自况的[3]。但到1944年秋后,他对道家和墨家的评价发生了变化。在一篇题为《关于儒·道·土匪》的文章中,闻一多借英国学者韦尔斯的一段话“在大部分中国人的灵魂里,斗争着一个儒家,一个道家,一个土匪”引申开去,嘲讽道家看似超脱,实际上与儒家一样,都是统治者的帮凶,而且儒道是可以交融合作的,一个是偷儿,一个是骗子,“讲起穷凶极恶的程度,土匪不如偷儿,偷儿不如骗子,那便是说墨不如儒,儒不如道”,三者之中还是墨家最老实,动机也最光明[4]。自然,这是一篇杂文,其中的儒、道、墨不过是一些隐喻,分别指当时在朝的、自由的和左翼的三种知识分子。在这段时间里,闻一多写下了大量的文章及手稿,对过去道家式的超

为了政治斗争的需要,他学会了以历史来影射和论证现实。

---

① 闻一多:《人民的诗人——屈原》,《闻一多文集·时代的鼓手》,第198—199页。

② 闻一多:《新文艺和文学遗产》,《闻一多文集·最后一次的讲演》,第389页。

③ 同上书,第388—389页。

④ 闻一多:《关于儒·道·土匪》,《闻一多文集·最后一次的讲演》,第312—313页。

然立场进行反省。他以阶级冲突的目光重新审视知识分子,认定不可能存在知识分子独立的、超然的立场,要么成为奴隶阶级中反抗的一员,要么是奴隶主阶级的帮凶。闻一多深切地忏悔自己身上的奴隶性,发誓要"向人民学习"[①]。坚信"知识分子只有和工农大众相结合才会成为不可战胜的力量"[②]。

在人民这一新偶像面前,闻一多感到了自我的渺小和知识分子的可怜。

在人民这一新偶像面前,闻一多感到了自我的渺小和知识分子的可怜。他以无比虔诚的心情,决心洗刷知识者的原罪,自觉地进行思想改造。有人问闻一多:究竟怎么爱人民呢?他语气沉重地回答:

从心里就爱起,和受苦难的人在一起,他身上的虱子爬到你身上来,都不觉得他脏。这是很痛苦的事,因为我们出身大都是剥削别人的,但一定要改造自己的思想[③]。

从闻一多身上,我们可以发现,知识分子的思想改造,其实早在40年代就已经开始,先是延安的知识分子,紧接着是国统区的左翼知识分子。思想改造,成为跨入革命阵营一个必经的炼狱。闻一多心甘情愿地接受这炼狱,他希望通过痛苦的思想改造,成为一个为新时代所接纳的道德新人。

闻一多投入了左翼阵营,这就意味着与他西南联大的多数同事、那些自由主义者在政治上分手了。其中最具象征性的事件,是闻一多向鲁迅的公开忏悔。1944年10月

---

① 参见闻黎明:《闻一多传》,第385页。

② 《闻一多年谱长编》,第923页。

③ 王一:《哭一多先生》,《新华日报》,1946年7月25日。

18日,是鲁迅逝世八周年,昆明文化界举行了一个隆重的纪念会。闻一多在会上对着鲁迅的遗像,深深地鞠躬,表达自己真诚的忏悔[①]:

> 从前我们住在北平,我们有一些自称"京派"的学者先生,看不起鲁迅,说他是"海派"。就是没有跟着骂的人,反正也不把"海派"放在眼上的。现在我向鲁迅忏悔,鲁迅对,我们错了!当鲁迅受苦受难的时候,我们都正在享福,当时我们如果都有鲁迅那样的骨头,哪怕只有一点,中国也不至于这样了。骂过鲁迅或者看不起鲁迅的人,应该好好想想,我们自命清高,实际上是做了帮闲帮凶!如今,把国家弄到这步田地,实在感到痛心!

所谓的"京派"、"海派",从政治思潮的角度说,实际是自由知识分子与左翼知识分子的代名词。在30年代,北平是前者的大本营,上海则是后者的根据地。自由主义以胡适为精神领袖,而左翼知识分子又以鲁迅为大旗。闻一多本来是"京派"中的一员,如今在"京派"云集的昆明向鲁迅公开认错,其意义当然非同寻常。作为浪漫主义者的闻一多,他在西南联大可以与那些自由主义的朋友谈谈国学、聊聊艺术,但在骨子里却感到某种寂寞,他缺乏真正的同道。周围的一切都过于理性,弥漫着一股"可怕的冷静"[②],无法唤起他蛰伏良久的激情。按年龄说,闻一多已经过了不惑之年,但他的心依然像年轻人那般冲动、火热。

所谓的"京派"、"海派",从政治思潮的角度说,实际是自由知识分子与左翼知识分子的代名词。

① 王康:《闻一多传》,第327页。
② 参见闻一多:《可怕的冷静》,《闻一多文集·最后一次的讲演》,第341—343页。

自由主义是中年人的信仰，而激情依旧的闻一多却愿意结交更年轻的朋友，希望以他们的血与热涤荡自己的暮气，唤起战斗的青春。当他与青年学生在一起的时候，当他与那些充满理想和献身激情的中共朋友在一起的时候，闻一多真的感到有一种回家的感觉。他找到了精神上的同道，思想上的知音；他不再觉得孤独，因为发现了集体的力量。闻一多虽然在性格上桀骜不驯，其实内心深处一直向往着某种信仰共同体，虽然不喜欢做领袖，却渴望有同志，有志同道合的战友。20 年代搞大江会期间，闻一多尽管不是核心，却是最狂热的一个。惟有在组织之中，闻一多才会热烈奔放，豪情万丈。如今，充满理想主义和献身热情的左翼团体，再一次为他提供了这样的氛围，闻一多感到无比的满足。他曾经对人这样说："你看到我这两年来变化很大吗？是的，我愉快，健康，不知疲倦，是组织的力量支持着我，生活在组织中，有一种同志爱。……什么样的语言能表达出它的真实内容呢？"他想了想，用英文补充了一句："崇高的爱"，又摇摇头："这样的说法也只能近似而已。"①这样一种同志式的、崇高的、无以名状的集体之爱，又如何能从崇尚独立与个性的自由知识分子那里感受得到呢？

闻一多虽然在性格上桀骜不驯，其实内心深处一直向往着某种信仰共同体。

晚年的闻一多是偏执的、狂热的，又重新回到了早年的激情时代。因为他自信找到了真正的信仰。老同学罗隆基半开玩笑地对他说："一多是善变的，变的快，也变得猛，现在是第三变了，将来第四变不知道会变成什么样

① 《闻一多年谱长编》，第 1062 页。

子?”闻一多乐呵呵地回答:“变定了,我已经上了路,摸索了几十年才成形,定了心,再也不会变了!”[1]在清华中文系,当时与闻一多一起变的,还有朱自清。但朱自清是边走、边看、边想,虽然有变,但骨子里是怀疑的、虚无的[2];相形之下,凭着一股热情的闻一多,却是单纯的、轻信的,他从一个传统的、自由的知识分子变为一个有机的、党派的知识分子[3],心甘情愿地成为“人民”的代言人、新事业的斗士。

闻一多的“第四变”终究没有发生,他过早地倒在国民党残暴统治的黑枪之下,使得其“第三变”成为永久的定格,成为中国知识分子归宿的某种象征。的确,在现代中国,这几乎成为一种宿命。一个浪漫主义者,只要他还有激情,还有乌托邦的理想追求,最后往往走向激进,走向左翼的怀抱,少有例外。而闻一多呢,只是一个最经典的范例,让后人一再地追忆他、走近他。早早安息的闻一多已不复索解后人的复杂心情,但后人们却应该理解他——以同情性的理解,去解读那无法逃脱的激情归宿。

一个浪漫主义者,只要他还有激情,还有乌托邦的理想追求,最后往往走向激进。

---

① 参见吴晗:《闻一多的道路·序》,史靖:《闻一多的道路》,生活书店 1947 年版。

② 参见本书:《从象牙塔到十字街头》。

③ 有机的知识分子与传统的知识分子是葛兰西所作的区分:前者是指作为一定的社会政治体制或社会利益集团有机的组成部分、为该体制或利益集团作意识形态辩护的知识分子,而后者是指游离在体制之外、不属于任何阶级或集团的文人、学者、艺术家等。